



LIBRARY OF PRINCETON

2 5 2003

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe1623cole>

CIENCIA Y FE

AÑO XVI - ABRIL - SEPTIEMBRE 1960 - N° 2/3



I. QUILES EXPERIENCIA METAFISICA Y EXPERIENCIA ETICA	147/156
V. PELLEGRINI RELACIONES DE JUSTICIA EN EL COMERCIO INTERNACIONAL	157/165
R. BRIE PARA UNA PSICOLOGIA DE LA CONVERSION II PARTE	167/176
PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA	177/187
M. A. FIORITO PARA UN ESTUDIO ACTUAL DE LOS EJERCICIOS DE S. IGNACIO	189/207

BOLETIN BIBLIOGRAFICO • RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS: EL INDICE ALFABETICO DE LOS AUTORES JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SE PUEDE VER EN LA CONTRATAPA • **FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA**

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

DIRECTOR

MANUEL VIRASORO S. I.

DIRECCION Y ADMINISTRACION

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL, FCSM. - ARGENTINA

SUSCRIPCION ANUAL

200 PESOS EN LA ARGENTINA

3,5 DOLARES EN SUDAMERICA

4 DOLARES EN OTROS PAISES

ADAM, A., FIRMUNG UND SEELSORGER	195
Alejandro, J. M., Las siete palabras del Señor en la Cruz	261
ALGISI, I., JUAN XXIII	250
AN ETIENNE GILSON TRIBUTE	281
Bacht, H., Die Tage des Herrn	
Belaunde, C., La economía social en el pensamiento de Pío XII	183
— La Política en el pensamiento de Pío XII	183
— Problemas de política social	180
BELTRÃO, P., VERS UNE POLITIQUE DE BIEN-ÊTRE FAMILIAL	289
Behler, G. M., Les confessions de Jérémie	237
BERENQUERAS, A., LA ABNEGACION EN LOS ESCRITOS DEL BTO. JUAN DE AVILA	245
BIEKER, J., LA IGLESIA Y LA RELIGIOSA	248
Brillet, G., 365 meditaciones sobre la Biblia	249
BROCH, H., MASEN-PSYCHOLOGIE	288
Brouwers, L., Le problème social	179
Brugarola, M., Temas sociales para misiones y ejercicios	260
BUBER, M., LA VIE EN DIALOGUE	280
BULKOWSKI, H. M. A., O MISTÉRIO SOBRENATURAL NA TEOLOGIA DE MATIAS J. SCHEEBEN	231
BUYTENDIJK, F. J. J., EL DOLOR	267
CABODEVILLA, J. M., ECCE HOMO	239
CAMELOT, T., SPIRITUALITÉ DU BAPTÊME	244
Carrascal, J., Historia Universal	260
CASTELLI, E., L' ENQUETE QUOTIDIENNE	272
CATURELLI, A., METAFISICA DE LA INTEGRALIDAD	210
— EL HOMBRE Y LA HISTORIA	211
— EL FILOSOFAR COMO DECISION Y COMPROMISO	210
CERDÁ, E., PSICOLOGIA APLICADA	222
Chesterton, G. K., Der stumme Ochse	217
Chinigo, M., Plus XII sagt	262
CÓDIGOS DE MALINAS	185
CONGAR, Y. M. J., LE MYSTÈRE DU TEMPLE	235
GRANNY, T. F., HANAHOE, E. F., ONE FOLD	324
CZERNIN, W., UN SOLO CUERPO, UN MISMO PAN	247
DE FRAINE, J. ADAM ET SON LIGNAGE	313
Del Páramo, S., Ave María	261
DIAZ DE CERIO, F., W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTÓ- RICO.....	283
DIRX, W., KREUZWEG	329
Documentos políticos	184
Documentos sociales	184
Duplacy, J., Oú en est la critique textuelle du NT	233
ECHARRI, J., PHILOSOPHIA ENTIS SENSIBILIS	271
Eckhart, Auswahl	261
EGGERSDORFER, BIBELKUNDE UND BIBELMETHODIK	241
ELKINS, S., SLAVERY	291
FABRE, B. P. MÉMORIAL	328
FELLERMEIER, J., COMPENDIO DE SOCIOLOGIA CATÓLICA	293
FESSARD, G., DE L'ACTUALITÉ HISTORIQUE	228
FISCHER, H., EUCHARISTIE-KATECHESE UND LITURGISCHE ERNEUE- RUNG	193

CIENCIA Y FE

1960

ABRIL - SEPTIEMBRE

XVI - 2/3



COLEGIO MÁXIMO DE SAN JOSÉ
FACULTADES DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA



EXPERIENCIA METAFISICA Y EXPERIENCIA ETICA

Por ISMAEL QUILES, S. I. (San Miguel)

Los análisis contemporáneos sobre la posibilidad y el valor de una experiencia metafísica y consiguientemente de la *afirmación ontológica* y de una apertura del hombre al ser, han tomado diversas direcciones, desde la irracional, poética o religiosa, hasta la estrictamente metafísica, sea por vía de abstracción, sea por una experiencia directa del ser. Una de las direcciones que han merecido particular atención, renovando así tentativas que ya han aparecido en la historia de la filosofía, ha sido la de reivindicar el valor de la metafísica a través de la experiencia moral.

Es objeto del presente artículo estudiar la relación entre la experiencia metafísica y la experiencia moral. Y la pregunta central que nos formulamos es la siguiente: ¿es la experiencia ética la apertura para la experiencia metafísica o viceversa? Los análisis que vamos a realizar se hallan en la dirección de la experiencia fundamental humana que hemos denominado *in-sistencial*.

I. LA EXPERIENCIA METAFISICA

Entendemos por experiencia metafísica la apertura o el estado de apertura del hombre al ser, reconocido por el hombre mismo desde su subjetividad. La experiencia fundamental del hombre se realiza por un acto de interiorización del hombre en sí mismo, en el cual se auto-afirma y se reconoce como siendo él sí mismo y estando en sí mismo, como base y condición fundamental de toda la realidad del hombre y de toda su actividad. La realidad fundamental del hombre que se nos muestra en esta experiencia como *estando-en-sí-mismo*, es la que hemos denominado *in-sistencia*¹. Pero la experiencia del hombre en sí mismo, no se realiza aislada, sino que tiene lugar dentro de una totalidad de realidades que capto, inmediatamente relacionadas con mi propia íntima realidad. La captación de esta totalidad, en la cual me hallo inserto, me descubre al mismo tiempo la comunidad de todos los entes en cuanto entes, unida en el principio fundante de los entes mis-

¹ Léase nuestra obra *Más Allá del Existencialismo*, Miracle, Barcelona, 1958.

mos, principio absoluto y trascendente no reductible a un concepto, y expresado en toda la filosofía occidental con la conocida fórmula *el ser en cuanto ser*.

La experiencia del yo, de mi in-sistencia o realidad individual, se halla ligada a la experiencia del principio de la realidad en cuanto tal, el ser en cuanto ser. El hombre se halla inmerso en una experiencia metafísica, por el mismo hecho de hallarse inmerso en su propia experiencia individual. Asimismo, se experimenta inserto en la realidad en cuanto tal, porque se halla en el ser en cuanto ser como fundamento del propio ente.

Si analizamos esta presencia del ser en cuanto ser en el ente, que se descubre al hombre en la propia experiencia individual de sí mismo, podremos apreciar que se presenta con una doble fase o aspecto que nos interesa subrayar, en orden a la ulterior aclaración de la misma experiencia ética.

1) Una primera fase de la experiencia metafísica es la que podemos denominar pre-lógica. El ser se hace presente al hombre desde el momento en que éste se percibe a sí mismo en la totalidad de los entes.

Esta presencia del ser al hombre es necesaria, inevitable, en la misma forma que es necesaria e inevitable la presencia del hombre a sí mismo. La realidad individual propia, así como la realidad del cosmos que me rodea, se me presenta en una forma que yo no puedo evitar, golpeando mi receptividad, y como en un choque óptico, que yo no puedo eludir. Me experimento a mí mismo *siendo entre* las cosas que *son conmigo*. Esta primera fase se podría denominar *dionisiaca*, porque representa los caracteres de lo dionisiaco: impulsivo, creador, confuso.

2) Ante este choque o presencia del ser al hombre, se produce la necesaria reacción de éste o respuesta. Esta no es otra que la afirmación metafísica: *el ser es*. Afirmación que brota también espontáneamente, correspondiendo a la *pre-gunta* ineludible que el ser nos hace con su presencia.

La afirmación metafísica es una *re-spuesta* a la pregunta del ser, y como toda re-spuesta implica ya un compromiso del ente que responde. Como tal se hace *re-sponsable* de su afirmación metafísica y *sale garante* (*spondet*) de ella. Lo que significa salir también garante

de la realidad del ser que afirma. La afirmación metafísica, en cuanto afirmación, posee ya un factor lógico, y, como todo *logos*, incluye el elemento de la auto-conciencia, que, a la vez afirma el ser y se afirma a sí mismo. El factor lógico es ya un factor de orden y de razón y, en este sentido, lo podemos denominar *apolíneo*, por oposición a los caracteres de primera fase de la experiencia metafísica, pre-lógicas, imprevisibles e inevitables, dionisiacos.

II. LA EXPERIENCIA ETICA

Este esquemático análisis de la experiencia metafísica nos abre el camino para mostrar la experiencia ética fundamental y originaria, contenida en la experiencia metafísica misma. A las dos fases de la experiencia metafísica, es decir, al choque óntico o presencia del ser al ente, y a la afirmación metafísica o respuesta del ente al ser, corresponden exactamente las dos fases de la experiencia ética fundamental del hombre. Toda experiencia ética incluye necesariamente dos elementos: la de un orden moral que se me hace presente o patente, en alguna manera, imponiéndose en mí con una obligación absoluta; y la de mi respuesta a ese orden moral, por la cual yo me constituyo dentro o fuera de dicho orden, según que mi respuesta sea conforme o disconforme con el mismo. El orden moral implica dos polos: la *responsabilidad* y la *respuesta*. Por la responsabilidad tengo conciencia de la exigencia o presencia de ese orden moral ante mí, que me obliga y me constituye *responsable*. Por la respuesta, asumo mi posición frente a ese orden moral, realizo o cumplo con mi opción de conformarme o de separarme del orden moral que se me hace presente. Analicemos esos dos aspectos, patentes en la misma experiencia metafísica.

1) En la experiencia metafísica recibo yo la experiencia de la presencia del ser que se me hace presente, no sólo en mi propio ente, sino en un orden cósmico independiente de mí, del cual mi ente forma parte, y, por cierto, dentro de un conjunto de relaciones ya hechas, que se me aparecen como independientes de mí mismo. Mi ente y los demás entes los encuentro fundados en este último principio *el ser en cuanto ser*, por el cual todos los entes son reales, y que ata, por así decirlo, por adentro, todos los entes y todo el orden cósmico. Mi experiencia individual nunca es aislada y solitaria, sino en el mundo y con

los demás entes en el mundo en un orden entre ellos, del cual *no* tengo yo conciencia de ser el autor, sino que se me impone ya hecho.

Esta presencia o patencia del ser al ente, que yo descubro en mi interioridad y desde mi interioridad, equivale a una urgente pregunta que se me hace: *¿qué actitud tomas frente a mí?* De ahí que la experiencia metafísica, es decir, la experiencia de la presencia del ser a nuestro ente, es al mismo tiempo una necesidad para nosotros, una obligatoriedad, una *responsabilidad*, de *tomar posición* frente al ser, y frente a todo ese orden óntico, lo mismo que a las relaciones percibidas entre los diferentes entes. Me veo constreñido a pronunciarme, a tomar una posición, una actitud. No puedo eludir la responsabilidad. *Responsabilidad es obligación de responder*. De ahí que necesariamente debo decidir cómo habérmelas con el ser frente al ser, lo que significa decidir cómo habérmelas frente a este orden de los entes determinados por el ser y frente a las relaciones que este ser establece entre los entes entre sí.

2) La respuesta primera y originaria, la respuesta del ente en cuanto tal, no es otra que la afirmación ontológica: *el ser es, el ser es así y no de otra manera*; el ser es el fundamento de los entes. En virtud de la misma presencia del ser al ente, esta es la respuesta ontológica, coincidente con el ser y con su experiencia. Esa respuesta o afirmación ontológica es *exigida* por el ser.

Pero, entre la respuesta *exigida* y la respuesta *dada*, puede haber una contradicción, si yo no conformo mi respuesta a las exigencias del ser. La *posibilidad* de esta disconformidad entre la respuesta dada y la respuesta exigida nos la explica un ulterior análisis de nuestra experiencia metafísica. En realidad, nuestra respuesta al ser es al mismo tiempo una *decisión* sobre nuestra vida total. Decir o responder que el ser es, que es así y no de otra manera, que las relaciones entre los entes son tales, implica aceptar mi instalación dentro de un orden reconocido como tal. Pero eso afecta a mi vida misma. En realidad la afirmación ontológica es ya una *opción fundamental* acerca de la dirección que damos a nuestra vida, de la manera de situarnos en ese orden cósmico que se nos hace presente en la patencia del ser. La necesidad que experimentamos de realizar una opción ante ese orden ontológico, nos muestra, sin embargo, un elemento de suma importancia. En cuanto esa decisión debemos hacerla desde nuestra

interioridad, nosotros mismos, y nosotros solos. Aquí se nos hace patente la presencia de la libertad en la afirmación ontológica. Si nosotros debemos realizar desde nuestra más íntima interioridad y desde nuestro más íntimo ser la afirmación metafísica, si debemos realizarla nosotros solos, nos estamos, en tal caso, experimentando en el centro mismo de la libertad. La aparición de la libertad en la afirmación metafísica, nos instala de lleno en el orden moral o ético propiamente tal. Nuestra responsabilidad tiene entonces pleno sentido moral. Si a esto agregamos las consecuencias que inmediatamente percibimos para nuestra acción, podremos comprobar hasta qué punto la afirmación metafísica nos compromete necesariamente en una actitud moral. Evidentemente, de la afirmación o de la negación del ser, de que yo responda con la afirmación ontológica: *el ser es, el ser es así, no de otra manera, etc.*; o bien con la negación ontológica: *el ser no es, el ser no es así*, depende mi actitud frente al orden ontológico, frente al conjunto de los entes, es decir mi situación en el mundo, establecido ahora por sí mismo. Por eso la opción moral fundamental está íntimamente unida a la afirmación metafísica.

De ésta dependen, después, las opciones éticas particulares. Porque hay que distinguir la opción fundamental y las opciones particulares. La opción fundamental es aquella actitud general que yo adopto en mi vida, aquella concepción de orden moral y aquella decisión mía u opción de insertarme en él tal o cual actitud general. Esta opción fundamental decide de las demás opciones particulares, las cuales responden, a su vez, a ulteriores afirmaciones de los modos de ser del ser. Así como en el orden ontológico podemos distinguir la afirmación metafísica fundamental, de las afirmaciones ulteriores que se refieren ya a los modos del ser, a las diversas manifestaciones del ser y a las relaciones entre los entes, de la misma manera podemos distinguir la opción fundamental ética de las opciones particulares. Por una extraña característica del hombre, pueden darse en él numerosas fallas de lógica moral, v.g. entre la opción fundamental y las opciones particulares. Dentro de una actitud moral perfecta, existe una íntima solidaridad entre todas las opciones. Una opción particular que es contraria al orden ontológico establecido, de suyo destruye también la opción fundamental de acuerdo a una perfecta lógica mo-

ral. El hombre, justamente, es capaz de vivir estas fundamentales faltas de lógica en sus diversas actitudes vitales morales.

Resumiendo los análisis precedentes, podríamos decir: el ser con su necesario, inevitable y dionisiaco hacerse presente al ente, le está constriñendo, a una respuesta determinada, es decir, le está imponiendo un orden determinado.

El ente es consciente de esa respuesta *exigida* por el ser. No puede él evitar esa necesaria presencia del ser y esa esencial pregunta del ser, que es la esencia del hombre. La esencia del hombre es precisamente el ser una pregunta del ser. Porque pregunta del ser es la presencia o patencia del ser captada en el fondo y en el centro del ente.

Yo soy consciente de esa respuesta *exigida*, con lo cual aparece el factor de la *responsabilidad*, es decir de la obligación de responder y de la obligación de responder en un sentido determinado, es decir de acuerdo al orden del ser y de los entes que se me hace patente, el cual no constituyo yo, sino que lo recibo ya constituido y no puedo de suyo alterar.

Ineludiblemente me veo entonces constreñido a dar *mi respuesta* al ser. Si mi respuesta *dada* no coincide con la respuesta *exigida*, entonces me declaro contra el orden ético que el ser establece, lo que trae consigo inmediatamente la conciencia de instalarme fuera del orden ético exigido, y, en consecuencia, en un desorden ontológico, que no puede menos de perturbar mi ser mismo.

En tal caso, mi responsabilidad no queda plenamente satisfecha o cumplida con mi respuesta contraria al orden moral, y, por tanto, sigue en pie mi obligación de responder. Si mi respuesta es coincidente con la pregunta misma del ser y con el orden óntico por él establecido, entonces, mi respuesta satisface a mi responsabilidad y el orden ético queda cumplido, así como quedo yo también instalado juntamente en el orden ético y en el orden del ser.

* * *

Es interesante observar que aún un autor que parece poner un abismo tan infranqueable entre el orden metafísico y el orden ético, como es Kant, nos haya hecho una descripción de la experiencia ética, coincidente en rasgos fundamentales con la que nosotros acabamos de realizar. Aunque Kant repite que la obligación absoluta con que se

nos hace presente la norma moral procede del sujeto mismo plenamente autónomo, sin embargo, nos ha dejado algunas descripciones o análisis de la experiencia moral que representan un reconocimiento más integral de la misma experiencia ética y una mitigación, casi diríamos, una fundamental negación de esa misma tesis central de Kant. La doctrina es coincidente en sus dos obras *Fundamento de una Metafísica de las Costumbres* y *Crítica de la Razón Pura Práctica*. La íntima conexión entre el orden ético y el orden metafísico aparece manifiesta.

Kant sigue, para la fundamentación metafísica de su moral, un proceso que revela en él la influencia marcada de la experiencia in-sistencial, en cuyos análisis parciales se basa. El proceso de retornar al centro de la experiencia de la realidad humana (in-sistencia) y desde allí reconstruir la metafísica de la moral, es manifiesto a través de toda la metodología de la moral kantiana. Pero creemos que junto con la experiencia de la ley moral, Kant nos revela —sin pretenderlo ni confesarlo explícitamente— la realidad misma de la experiencia metafísica. Será de interés comprobarlo, para aclarar y confirmar nuestro estudio.

1) Por de pronto, el punto de partida y la base de toda la fundamentación de la moral, se halla, según Kant², en *una experiencia vivida en lo más íntimo de la conciencia (Bewusstsein) y sin intermediario alguno (unmittelbar)*³.

2) Esta experiencia es un *hecho (ein Faktum)*⁴ que va con la esencia misma del hombre, en el que se manifiesta la razón práctica.

3) En esta experiencia interior (in-sistencia) se nos muestran dos elementos originarios: la obligación o determinación de la voluntad por la ley moral (*Nötigung-Bestimmung des Willens [...] durchs Gesetz*, y la *autonomía* de la voluntad misma (*Selbstzufriedenheit; -unmittelbar [...] verbunden; Autonomie*)⁵.

² Citamos la edición de KARL VÖRLANDER: Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*⁷, Meiner, Leipzig, 1920.

³ “Die Moralische Gesinnung ist mit einem Bewusstsein des Bestimmung des Willens unmittelbar durch Gesetz notwendig verbunden” (p. 149). “Bewusstsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durch Gesetz...” (p. 150).

⁴ “...ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist... (p. 55).

⁵ “...die Autonomie in dem Grundsätze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt” (Ibid.).

4) Este hecho está inseparablemente unido a la conciencia de la libertad (*dieses Faktum mit dem Bewusstsein des Freiheit unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sei*) ⁶

5) Y me revela la esencia del hombre *como ser-en-sí (als Wesen an sich selbst)* ⁷; con lo cual está Kant *apuntando* a la realidad fundamental del hombre como in-sistencia.

6) Más aún, este hecho instala al hombre en un *orden moral universal*, no sólo porque mi máxima moral ha de poder gozar de universalidad según el principio de la moralidad (*Grundsatz der Sittlichkeit*), sino porque muestra al hombre mismo dentro de un orden inteligible de los seres (*in einer intelligibilen Ordnung der Dinge*) que no depende de la intuición individual propia, sino que es independiente de ella (*gewissen dynamischen Gesetzen gemäss*) ⁸.

En este párrafo fundamental, en el cual parece condensarse todo el espíritu de la *Crítica de la Razón Práctica*, vemos nosotros un testimonio de la implicación de la experiencia metafísica y la ética. La experiencia, por la cual el hombre se descubre a sí mismo necesariamente inserto en un *orden inteligible de las cosas, independiente del individuo*, no es otra, a nuestro parecer, que la vivencia metafísica, es decir, del fundamento de los entes y su orden.

No es de este lugar examinar hasta qué punto sea una contradicción interna el afirmar, por una parte, la autonomía absoluta de la voluntad en la constitución de la propia obligación moral; y, por otra, la inserción del hombre en un orden de cosas independiente de él. Lo que a nosotros aquí nos interesa es la unión del elemento moral y metafísico en la experiencia interior del hombre, en la cual la propia esencia del hombre, como ser-en-sí y como libertad, se hace patente.

A nuestro parecer, Kant se basa aquí en una experiencia real, aunque no la analiza ordenada e integralmente, ni acaba de ver todas sus proyecciones, Kant, preocupado por la moral, ve en la experiencia ética vivida en la conciencia, el primer despertar de la esencia del

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ "...seines in einer intelligibilen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewusst ist, zwar nicht einer besonderen Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäss, die die Kausalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können" (p. 55). El subrayado es nuestro.

hombre: en la conciencia de la obligación moral autónoma, descubre Kant la esencia del hombre como libertad, como ser-en-sí y como inserto en un orden real y moral trascendente. La misma idea de Dios surge de esa conciencia moral⁹.

Pero, si no queremos tomar un punto de vista determinado, y atendemos a la experiencia interior y esencial del hombre, veremos que los elementos más originarios de nuestra experiencia, aquéllos que son fundantes de toda las demás realidades y actividades del hombre en cuanto tal, son la presencia de la propia subjetividad y la experiencia del ser. En esta experiencia originaria in-sistencial y metafísica, se fundan todas las demás experiencias —ya sean del conocer puro (*logos*), ya del acto moral (*ethos*), ya de la actividad artística o técnica (*techne*).

* * *

Los análisis precedentes parecen mostrar con claridad la íntima conexión entre la experiencia metafísica y la experiencia ética. Una y otra se hallan de hecho, originariamente, en la misma experiencia fundamental del hombre, que hemos denominado in-sistencia, en la cual el hombre se hace patente a sí mismo, en un acto de plena interioridad, como estando en sí mismo, como poseyendo un centro interior en el cual se le hace patente el ser y desde el cual debe realizar su opción definitiva en la misma respuesta al ser. Como tampoco se puede confundir la experiencia del conocer y la experiencia de la libertad, aún cuando se hallan simultáneamente manifiestos en la misma afirmación ontológica. Esto, tal vez, ha dado lugar a diversas interpretaciones, no siempre conformes con la realidad. Tal sería en primer lugar la confusión de lo metafísico y lo moral. La íntima relación entre nuestras vivencias y nuestras opciones morales, no autoriza a fundirlas en una misma realidad formal indiferenciada.

La relación entre el orden ético y el orden metafísico, ha sido también expuesta a veces en el sentido de que la misma experiencia ética es la condición de la experiencia metafísica. Es decir, que la condición del encuentro con el ser, de la patencia del ser, se realiza justamente en la experiencia ética. Por el hecho de que el hombre y en el

⁹ “Es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen” (p. 160).

hecho en que el hombre tiene la experiencia ética es donde se le hace patente el ser. Tal concepción, ha sido bastante del agrado de algunos pensadores modernos¹⁰. A nuestro parecer, la realidad es diversa. No es que lleguemos a la experiencia metafísica por la experiencia moral, sino, al contrario, la experiencia moral surge en y de la experiencia metafísica.

¹⁰ Ha sido expuesta en un reciente y sólido estudio por Helmunt Kuhn. En su obra *Begegnung mit dem Sein*, Mohr, Tübingen, 1954, ha sostenido la tesis de que justamente la apertura al ser, la experiencia metafísica, se realiza en y por la conciencia moral (*Gewissen*).

RELACIONES DE JUSTICIA EN EL COMERCIO INTERNACIONAL

Por V. PELLEGRINI, S. I. (Buenos Aires)

A nadie escapa la importancia creciente que el comercio internacional ocupa en la actividad económica interna de cada nación. Sin consentir con el parecer de los extremistas que reponen la vida económica del futuro en una expansión ilimitada del intercambio entre los pueblos, debemos confesar que la coincidencia de dos doctrinas tan opuestas aparentemente, como son el *liberalismo* y el *comunismo*, al sostener ambas la necesidad de una división internacional del trabajo, división que según las teorías de Ricardo responden a necesidades naturales, y según los comunistas sería una división socialista internacional a la cual hay que obligar a los pueblos, nos hacen apreciar más la sabiduría de la *Doctrina Pontificia* que en este punto, vistas las condiciones concretas actuales, se pronuncia por el *subsidiarismo*, para situar al comercio internacional en relación con la actividad económica de un pueblo, que forma una unidad natural, incorporado en la unidad del Estado ¹.

Pero, respetado el orden natural de los elementos que intervienen en la vida económica internacional, no hay dificultad en conceder que puede ser un *desideratum* si el futuro nos depara un mercado internacional cada vez más activo con sus posibilidades para resolver los problemas cada vez más graves de las llamadas zonas deprimidas. Tal vez debamos guardarnos de las dos falsedades más en boga en estos días: la una, proclamada por muchos círculos occidentales anglosajones, según la cual por medio del comercio se llegaría a la paz; la otra, proclamada por el comunismo, que basaría la paz en una división socialista del trabajo. La historia ha visto ya épocas de mucho comercio entre pueblos diversos aunque no separados por las distancias geográficas que hoy separan a la multitud de naciones que intervienen en el comercio internacional. Para ellos el comercio no fue

¹ "La economía nacional, en cuanto economía de un pueblo incorporado en la unidad del Estado, es en sí misma una unidad natural que requiere el desarrollo más armónico posible de todos sus medios de producción en todo el territorio habitado por ese pueblo. Por consiguiente, las relaciones económicas internacionales tienen una función solamente subsidiaria, aunque positiva y necesaria. La destrucción de esta relación ha sido uno de los grandes errores del pasado..." (Pío XII, *Discurso a los participantes al Congreso de Política del Intercambio Internacional*, 7 de Marzo de 1948. Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi* (DR), vol. X, p. 9).

óbice a las guerras, y en muchos casos fue precisamente la ocasión de ellas. En nuestros días, el comercio tampoco serviría para la paz, a no ser que se funde en la justicia que es el primer fundamento de la paz.

Que la justicia no se guarda en la pretensión comunista, es manifiesto a quienquiera tenga ojos para ver lo que desde hace diez años pasa en los países de Europa Oriental.

El problema de la justicia en el comercio internacional se plantea en nuestros días debido a que la experiencia muestra que, entre las naciones ricas y las naciones pobres, el comercio ha sido fuente de ulterior riqueza para las primeras y de un mayor empobrecimiento para las segundas. Esto ha llevado a los economistas al estudio de los *Terms of Trade*, con el objeto de poder demostrar el proceso de enriquecimiento o de empobrecimiento de naciones que por una época determinada mantuvieron un gran intercambio comercial. Es el caso tan citado de las naciones industriales y las naciones agrícolas.

Aunque todavía no podemos decir si realmente Raúl Prebisch tiene razón en la defensa que hace de Latinoamérica utilizando los términos de cambio ², es cierto que, al menos para períodos determinados, el comercio entre dos naciones termina por aventajar a una sola de ellas con detrimento de la otra. Y esto en el caso de que los precios internacionales se respeten y se fijen según la teoría de la competencia perfecta. El reconocimiento de ese hecho no va unido a una acusación de culpabilidad moral por parte de las naciones así favorecidas, ya que muchos procesos económicos fueron tan veloces e imprevistos que no era posible previsión alguna por parte de los gobiernos que intervenían o no intervenían en ellos. En este campo vale también lo que vale en el campo de la conciencia individual. No debemos juzgar la moralidad de los actos pasados con el grado de conocimiento presente, sino con el conocimiento más limitado que entonces se tenía.

² Para conocer el pensamiento de Prebisch en esta materia, basta ver los estudios de la CEPAL, *Estudio Económico de América Latina*, desde 1949 en adelante. Véase también: *Desarrollo Económico de América Latina y algunos de sus principales problemas*, en Trimestre Económico, Méjico, Julio-Sept. 1949; *Interpretação do processo de desenvolvimento economico*, en Rev. Bras. Econ., Marzo 1951.

Sobre el problema pueden verse, además de otras muchas obras: W. W. ROSTOW, *The Process of Economic Growth*, Oxford, 1953, Clarendon Press, 282 p., principalmente los capítulos 8 y 9 que tratan de los términos de cambio en la teoría y en la práctica.

VITTORIO MARRAMA, *Saggio sullo sviluppo economico dei paesi arretrati*, Torino, Einaudi, 1958, 396 p., principalmente pp. 119 ss. W. ARTHUR LEWIS, *The Theory of Economic Growth*, London, G. Allen, 1956, (2ª ed.) p. 453. ALBERT HIRSCHMAN, *The Strategy of Economic Development*, New Haven, 1958. GOTTFRIED HABERLER, *Commercio internazionale e sviluppo economico* en Rassegna Economica, Napoli, Aprile-Giugno 1959, pp. 189-234.

El problema se pone más de manifiesto en nuestros días porque la experiencia ha demostrado que una mínima recesión en una nación rica es causa de una paralización económica en una nación pobre, debido a la contracción de las exportaciones; por el contrario un aumento de las compras por parte de la nación rica, causa un gran aumento del rédito y de la actividad económica en la otra.

El ejemplo más reciente lo tenemos en la flexión que sufrió Estados Unidos hace dos años y que motivó una contracción de las importaciones que según los rubros variaron entre el 3 y el 5 %, pero cuyo impacto en otras naciones dependientes fue muy sensible.

No entramos a discutir el tema desde el punto de vista de la política de donativos, a la cual se sienten llamadas hoy muchas naciones occidentales, y donde cabría establecer también una relación de justicia. No tratamos tampoco de la obligación que tienen las naciones desarrolladas de ayudar a las menos desarrolladas. Ambos temas están tratados ya en una tesis doctoral presentada hace poco en la Universidad Gregoriana de Roma por Fernando Storni³.

En nuestra discusión prescindimos también de los factores del cambio de estructura que se derivan o que antecede, según algunos autores, al comercio internacional (Nosotros diríamos que son más bien concomitantes). Es el caso de los cambios mediante los cuales una nación, por ejemplo la Inglaterra de hace dos siglos, pasa de nación agrícola a nación industrial, de productora de determinados productos que se abandonan para dedicarse a otras producciones⁴.

Precisado ya el problema, debemos decir dos palabras acerca de los autores de *Ética Económica* que no tratan el problema en los términos en que lo proponemos. Tal vez porque hasta hace pocos años no revestía la gravedad que ahora todos reconocen. Sea que traten de la Justicia en general, sea que traten del Comercio Internacional, no hacen ninguna referencia directa a las relaciones entre la Justicia y el Comercio Internacional. A pesar de este silencio, creemos poder encontrar en la doctrina tradicional y en las enseñanzas de Pío XII las luces que ayudan a una solución adecuada⁵.

³ FERNANDO STORNI, *Fundamentos Morales de la ayuda a las Naciones Subdesarrolladas*, Tesis Doctoral, Universidad Gregoriana, Octubre 1959. Nuestra solución se inspira fundamentalmente en la adoptada por el Storni al tratar su tema. Solamente que nosotros limitamos el problema al comercio estrictamente hablando, dejando de lado todo lo que sea *ayuda* o *donativos*.

⁴ Sobre este punto puede verse: JEAN-LOUIS FYOT, *Dimensions de l'homme et science économique*, París, 1952, pp. 107 ss.

⁵ Véase por ejemplo: JOHANNES MESSNER, *Das Naturrecht*, 1958. En el Libro IV, *Wirtschaftsethik*, Parte IV, *Die Kooperation der Sozialwirtschaften: Die Weltwirtschaft*,

Aclarada ya la dimensión en que situamos nuestra inquisición, podemos pasar sin más al planteo de las relaciones de justicia en el comercio; y, en primer lugar, nos detendremos en la justicia conmutativa.

Si consideramos las personas físicas o morales que intervienen en el comercio internacional y las tomamos individualmente, debemos decir que la justicia conmutativa exige la equidad entre lo dado y lo recibido, es decir que el problema se sitúa en la determinación del precio justo.

En el mercado nacional o mercado interno, supuesta una ordenación económica libre, el precio justo tendrá cuenta de las variaciones de la oferta y de la demanda, y hemos de admitir que teóricamente se da la posibilidad de establecer un precio justo interno según las normas que los moralistas dan para ello. En este punto, pues, no encontramos mayor dificultad.

Pero como la vida económica es muy compleja y no puede consistir solamente en la libre y automática acción de la oferta y de la demanda, sino que debe tener cuenta también de la finalidad de los bienes materiales y de la sociedad humana, se plantean problemas que escapan a la sola justicia conmutativa, ya que el hombre es agente y objeto de la vida económica y por lo tanto la actividad económica en cuanto actividad humana no está sujeta a la sola ley mecánica de la formación de precios⁶. El agente económico no obra solamente acuciado por los precios formados independientemente de su voluntad, sino que él mismo influye en la formación de precios. Y en tanto que el hombre influye en los precios, se establece una relación de justicia en el intercambio, que supera las posibilidades de la justicia conmutativa.

pp. 1096-1130, habla del Comercio Internacional, pero no toca nuestro tema.

Lo mismo, JOHN F. CRONIN, *Catholic Social Principles*, pp. 549-554 trata de *International Economic Life*, pero nada sobre las relaciones de justicia.

CALVEZ-PERRIN, *Eglise et Société Economique*, recientemente editado, solamente en tres páginas (p. 391 ss.) tratan de la sociedad económica internacional, citando los documentos pontificios que hablan del comercio internacional.

WILLIAM F. DRUMMOND, *Social Justice*, 1955, aunque trata de las aplicaciones de la Justicia Social a los problemas de hoy, tampoco se refiere a ninguna relación con el comercio Internacional.

Véase también: *Vita Economica e Ordine Morale*, Actas de la semana Social de los católicos de Italia, 1956; FRANCESCO VITO, *La Comunità Economica Internazionale*, en el volumen dedicado a la Semana Social italiana de 1948, pp. 166-190.

Más claramente se encuentran algunas formulaciones en el *Código de Moral Internacional de Malinas*, nn. 9, 13, 18-20 y principalmente 65, 70 y 71.

Sobre la noción de Justicia, ver en Santo Tomás, S. Th., II-II, qq. 58, 61 y 80.

Los Documentos Pontificios más salientes son el *Discurso de Navidad* de 1941 (AAS, 1942 (XXXIV), p. 17), la Alocución al *Convegno di Politica degli scambi internazionali*, el 7 de Marzo de 1948 (*Discorsi e Radiomessaggi*, Vol. X, p. 11 ss.), Alocución a los participantes al *Premier Congrès de l'Association Internationale des Economistes*, del 9 de Septiembre 1956, (AAS, vol. XLVIII, p. 670).

⁶ En este punto son claras las enseñanzas de Pío XII en las dos Alocuciones ya citadas (cfr. nota 5), del 7 de Marzo 1948 y del 9 de Septiembre de 1956.

Por lo tanto, en el orden nacional, o en el mercado interno, se da también una intervención legítima de la justicia social, ya que una adecuada ordenación económica requiere una justa distribución de las riquezas entre los ciudadanos. Pero dicha distribución no se puede dar de modo conveniente sin una ordenación económica del precio. Tal ordenación hace que el precio esté sujeto no solamente a la justicia conmutativa sino también a la justicia social⁷.

Esto también se aplica al mercado internacional.

En efecto, la ampliación del mercado no cambia el problema. Al menos en teoría, el mercado internacional es lo mismo que un mercado nacional. Indudablemente que, en el mercado internacional, se aumenta la dificultad propia de todo mercado para medir la igualdad entre lo que se da y lo que se recibe que cae bajo la justicia conmutativa.

Si se añade que la vida económica moderna se define hoy día mejor según la teoría llamada de competencia imperfecta (*imperfect competition*) que por la competencia clásica, la dificultad se aumenta cuando se trata del mercado internacional, donde se pone más en relieve un mercado competitivo de grandes monopolios internacionales, y donde se da tan gran diversidad en la potencia entre las naciones grandes y pequeñas.

Se comprende pues fácilmente que la justicia conmutativa no puede en tales circunstancias proporcionar una medida exacta de la igualdad entre lo que se da y lo que se recibe. Por esto se justifica el recurso a otra justicia, es decir a la justicia legal o social⁸.

Pero si en el orden nacional no se da ninguna dificultad para la aplicación de la justicia social, no sucede lo mismo cuando se pasa al ámbito internacional.

Sabemos que la exigencia del bien común regula la vida económica, que debe estar ordenada a una equitativa distribución de las riquezas entre los ciudadanos. Pero esto exige una autoridad.

Ahora bien, la sociedad internacional actual carece de una autoridad, por más que se admita el deseo, hoy más conciente, de llegar, por medio de una evolución cada vez más notable, a la formación de una sociedad internacional más perfecta. Por lo tanto, sin autoridad internacional, no

⁷ Véase a este propósito la lección tenida por ALBERTO DE MARCO en la *XXIX Semana Social italiana*, sept. 1956.

⁸ Prescindimos aquí de todo intento de determinar el lugar que ocupa o debe ocupar la justicia social, sea que se la deba clasificar como justicia distributiva, sea como justicia legal, sea como una síntesis de ambas o como el medio de hacer posible la práctica de las tres justicias admitidas generalmente. Pero de todos modos la existencia de la justicia social no puede ponerse en duda, cualquiera sea la clasificación que se adopte. Cfr. F. STORNI, *Justicia legal de hoy*, Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 35-41.

se podría dar una verdadera y propia obligación de justicia social que mira al bien común. Veamos, pues, el modo de superar esta dificultad.

En la sociedad nacional, el bien común en concreto se puede definir como la cantidad de medios que proporciona la sociedad a todos sus miembros a fin de que alcancen su propio fin de hombres y ciudadanos. El bien común obliga a la autoridad a la búsqueda de los medios necesarios para dar a los ciudadanos esa posibilidad. Pero, en nuestros días, el Estado o la Nación no pueden proporcionar un bien común íntegro sino en la comunidad internacional. Esto es más evidente si prestamos atención a las condiciones especiales de una economía donde tantas naciones se hallan ligadas a veces a un solo proceso económico; y por otra parte hay naciones cuyas decisiones político-económicas, por la gran potencia de que disponen, ejercen un gran influjo en la vida de las demás naciones.

Además, la actividad económica con sus complicados procesos industriales, que a veces alcanzan a varias naciones en sus diversos estadios productivos, acentúa más esa interacción.

Otra dificultad se promueve desde el campo jurídico positivo, ya que se afirma el predominio del bien común nacional sobre cualquier otro bien. Pero es evidente que tal afirmación contradice la finalidad misma del Estado que no podría hoy procurar el bien común nacional sin tener en cuenta el bien común internacional. Como ya dijimos más arriba, ningún político sensato afirma hoy que un Estado, con sus solas fuerzas, puede procurar a sus ciudadanos la consecución de un completo bien común, sin tener en cuenta el orden internacional.

De ahí se sigue que la Justicia Social, a la que compete principalmente el cuidado del bien común, no puede detenerse en las fronteras de cada país, sino que su papel principal hoy en día es el de orientar a las naciones hacia una sociedad supranacional, a fin de que los derechos de la persona humana sean mejor protegidos.

Pero hay otro argumento en favor de la Justicia Social como reguladora del comercio internacional, proveniente de solos motivos económicos.

De la Historia económica y del análisis del intercambio comercial entre las naciones desarrolladas y las no desarrolladas, se deduce que la diferencia entre esos grupos de naciones se hará cada vez más grande. Ahora bien, si el comercio internacional se basase solamente en la justicia conmutativa, es decir, en la igualdad entre lo que se da y lo que se recibe, tal cual como resultaría del libre juego de oferta y demanda en el mercado internacional, la nación rica se hará más rica y la nación pobre más pobre, llegando finalmente esta última a un estado de pobreza tal que se deberá interrumpir todo comercio con ella, ya que, como atinadamente observa

Ludwig Erhard en su obra *Wohlstand für Alle*, no se pueden hacer negocios con los pobres.

Por lo tanto, suprimido el comercio internacional, aun en la nación rica desaparecería una fuente de actividad económica, a no ser que se pretenda como solución aceptable una política de donativos, que, aunque sea necesaria y laudable en determinadas circunstancias, no puede ser el fundamento de la actividad económica internacional, ni base sólida para arreglar el problema ⁹.

Esto se hace todavía más claro si se considera el caso de la llamada economía dominante, donde una simple decisión sobre los precios en la nación dominante causa la ruina económica de la nación dominada, de modo que la nación dominante, para conservar la propia actividad económica, regala muchos productos a la nación que primero fue arruinada ¹⁰.

Para explicar más lo dicho, tomemos el ejemplo típico de una tarifa aduanera tendiente a la protección de algún sector económico nacional. Según la justicia conmutativa y el bien común entendido en el sentido de la soberanía nacional, la adopción de dicha tarifa es legítima; tiende a proteger y desarrollar una producción nacional. Ninguno podrá sostener que, por la justicia conmutativa, una nación está obligada a comprar a otra o a comprar más o menos, o a comprar a una con preferencia a otra, así como ninguno puede ser obligado en virtud de estricta justicia a comprar algo que no le agrada o que puede comprar en otra parte.

Pero el problema se plantea diversamente en el campo internacional, ya que ese aumento de tarifa aduanera, aunque sea pequeña y con un influjo reducido en la nación rica, tal vez causa la ruina y paralización de otras naciones que viven de una sola producción.

Por lo tanto, se impone la necesidad, emanada del bien común internacional, de que esas medidas —tarifas aduaneras, industrias nuevas en una nación desarrollada, etc.— sean tomadas al menos gradualmente de manera que las otras naciones puedan acomodar tempestivamente su propia producción a las legítimas exigencias del mercado, o a las transformaciones de estructura que generalmente se suceden con los nuevos métodos e inventos. En el ámbito del bien común nacional, esto se pone de mani-

⁹ En este sentido estoy en desacuerdo con lo que expresa el François Russo, cuando afirma que hay que orientar a Francia hacia esta economía de donativos “que aparece como el solo medio de asegurar una repartición más equitativa de las riquezas de un mundo donde la mitad de los hombres no comen todavía lo suficiente” (Christus, París, Octubre 1959, p. 459).

¹⁰ Véanse a este propósito MAURICE BYÉ, *La Théorie des relations économique internationales*, París, Les Cours de Droit, 1952, p. 242; FRANÇOIS PERROUX, *Esquisse d'une théorie de l'économie dominante*, Economie Appliquée, Archives de l'INSEA, nn. 2-3 (1948), pp. 243-300 y también el capítulo que le dedica F. STORNI en la obra ya citada en la nota 3.

fiesto si consideramos el cuidado con que los Estados modernos van entrando paulatinamente en el estadio industrial de la automatización. Este cuidado no proviene indudablemente de una exigencia de la justicia conmutativa, sino del bien común, cuya consecución es regulada por la justicia social.

No vemos ninguna dificultad para que ese cuidado se tenga también en el comercio internacional.

Por lo tanto, es el bien común internacional y la justicia social, los que deben regular el comercio internacional, dado que la sola justicia conmutativa no es suficiente.

En este caso, ¿cuál será la autoridad que provea al bien común internacional?

En este punto debemos recurrir al análisis que hace Fernando Storni en la obra citada¹¹, quien aduce la autoridad de Santo Tomás y de los escolásticos anteriores, quienes siguiendo a Aristóteles se habían planteado ya el problema.

Para Santo Tomás, el acto de distribución de los bienes comunes pertenece al que preside; pero admite que tal distribución se pueda hacer por la autoridad de una persona privada¹². Basta que esa persona privada tenga una cierta preeminencia sobre los bienes que pueden ser objeto de alguna distribución o de alguna ordenación al bien común.

Trasladando el razonamiento al orden internacional, aunque no haya una autoridad internacional, basta la preeminencia de algún Estado para que en sus relaciones con los demás tenga obligación de proveer al bien común.

Esta no es una consideración que proviene solamente del campo de la moral cristiana o escolástica. Es admitida hoy por eminentes economistas entre los que cabe citar, por ejemplo, a Meade y a Myrdal.

Entre los documentos que podemos citar en apoyo de lo dicho hemos de hacer referencia al *Código de Moral Internacional de Malinas*, el cual parte del supuesto de que toda sociedad dice en relación a una autoridad, y que la comunidad internacional no escapa a esta ley fundamental de la vida social¹³.

Como en el orden material se dan desenfrenadas competencias, es necesario frenarlas con la ley de la justicia y de la caridad internacional¹⁴; afirma luego que existe entre las naciones la obligación de ejercitar reci

¹¹ Ver nota 3.

¹² S. Thomas. S. Th., II-II, q. 61, a. 1, ad 3.

¹³ *Código de Moral Internacional*, n. 20.

¹⁴ *ib.*, n. 65.

procamente la justicia y la caridad¹⁵; y luego, refiriéndose más concretamente a lo nuestro, dice que los deberes de justicia dependen a su vez de la justicia conmutativa o de la justicia social, según que regulen las relaciones entre Estado y Estado, u ordenen la operosidad de un Estado hacia el bien colectivo de la sociedad internacional¹⁶.

Por todo lo dicho, creemos que hace falta urgir más, en el terreno internacional, la obligación de justicia social que impone una mayor consideración cuando se trata regular las relaciones económicas entre los pueblos. No nos hacemos ilusiones en creer que la justicia, conmutativa y social, basten para resolver los múltiples problemas que suscita el intercambio entre los pueblos. Hará falta también tener cuenta de la caridad y de la generosidad de los pueblos ricos, para llegar allí a donde la justicia no puede hacerlo. Pero creemos que será inútil todo apelo a la caridad, si antes no se pone el fundamento de la justicia.

¹⁵ *ib.*, n. 70.

¹⁶ *ib.*, n. 71.

PARA UNA PSICOLOGIA DE LA CONVERSION

(continuación)

Por R. BRIE, S. I. (San Miguel)

La abundante literatura sobre Psicología Religiosa es un índice de la importancia creciente de esta ciencia, en estado aún embrionario; medio siglo de búsquedas e intentos de sistematización, no han logrado aún suficiente maduración; pero el saldo positivo es apreciable. Dentro de la Psicología empírica de la Religión, el fenómeno de la conversión ha merecido la atención de no pocos estudiosos. La Bibliografía que presentamos, como introducción a un estudio psicológico de la conversión, no pretende ser exhaustiva. Cronológicamente son los *revivalistas* americanos quienes inician su estudio; James señala un estadio importante; la escuela de Würzburg marca en los últimos años un período fundamental, sobre todo por la adopción de un método más depurado y una mayor precisión en la delimitación de su objeto.

En una entrega anterior de esta misma revista, hemos explicado el plan de esta bibliografía de introducción¹, plan que repetimos ahora por completo, señalando con *negrilla* la parte que publicamos en la presente entrega:

A. PSICOLOGIA GENERAL.

B. PSICOLOGIA RELIGIOSA.

- 1) Libros.
- 2) Artículos.

C. METODO.

D. PSICOLOGIA DE LA CONVERSION RELIGIOSA.

1) Enciclopedias.

I. Teoría general de la conversión.

- 2) Libros.
- 2) Artículos.

II. Elementos de la conversión.

III. Tipología de la conversión.

IV. Inconciente y conversión.

V. Factores, condicionamientos.

VI. Conversión de adolescentes.

VII. Revivalism.

1) Psicología del revival.

2) Obras doctrinales e históricas complementarias.

E. TEOLOGIA DE LA CONVERSION.

F. FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION.

¹ Ciencia y Fe, XV (1959), pp. 63-70. Como se puede apreciar, de un golpe de vista, la anterior entrega ha sido la introducción al tema de la *psicología de la conversión*.

D) PSICOLOGIA DE LA CONVERSION

I. TEORIA GENERAL DE LA CONVERSION

1) ENCICLOPEDIAS

- Realencyclopädie für Protestantheologie* (Herzog-Hanck), 1878. (Art. *Bekehrung*, p. 544-5; SEEBERG).
- The Encyclopedia of Religion and Ethics* (J. Hastings Clark. Edinburgh, 1911). (Art. *Conversion*. Vol. IV, p. 104-110).
- Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* (A. d'Alès. Vrin. Paris, 1911-1928). (Art. *Conversion*. Vol. I. col. 697-705; H. PINARD DE LA BOULLAYE).
- Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (M. Viller. Beauchesne Paris, 1950). (Art. *Conversion*. col. 2241-49; H. PINARD DE LA BOULLAYE).
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Religions-Wissenschaft (A. BERTHOLET, H. FABER, H. STALHAR) Zweite Aufl. J. Mohr. Tübingen, 1927. (Art. *Bekehrung*, KALWEIT. T. I., col. 869-870).
- Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses* (J. Bricourt). 6 vols. Paris, 1925-29. (Art. *conversion*. vol. II, col. 533-35).
- Lexicon für Theologie und Kirche* (2 Aufl.) (M. Buckberger) 10 vols. Herder Freiburg i. B., 1931. (art. *Bekehrung*, E. KREBS, vol. II, col. 111-112).

2) LIBROS

- ALLIER R., *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. (2 vols.) Payot. Paris, 1925.
- Cfr. PINARD H., *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* (Anthropos, 5-6 (1926) 825-832).
- RICHARD G., *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. (Rv. Mét. et Mor., Oct., (1927) 495-508).
- BERGUER G., *La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie*. Genève, 1908.
- *Traité de psychologie de la religion*. Payot. Lausanne, 1946. (cfr. cp. II, III, IV).
- CASTELLANI L., *La catharsis catholique dans les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola*. (Thèse). Paris, 1934.
- GRASSO D., *Génesis y psicología de la conversión*. Ed. Eler. Barcelona, s/d.
- HARMS E., *Psychologie und Psychiatrie der Konversion*. Mit einem Vorwort von J. van der Spek. Sythoff. Leiden, 1939.
- HERZOG J., *Der Begriff der Bekehrung im Lichte der heilige Schrift und der Forderungen der heutigen Lebens*. Giessen, 1904.
- JAMES W., *The varieties of religions experience. A study in human nature*. Lonsmans Green a Co. London-Toronto, 1943. (Trad. franc. F. Abauzit, "L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive". (3e. éd.) Alcan. Paris, 1931).
- Cfr. DEMERY M., *La conversion*. (Rv. Augustinienne, 15 Av. (1908) 401-425; 15 jul. (1908) 12-35).
- HARBERTS W., *William James' Religionsphilosophie begründet auf persönlicher Erfahrung*. Jacob. Erlangen, 1913.
- MAINAGE TH., *Conversion et subconscience*. (Rv. d'Apolog., XVIII (1914) 481-499).
- MICHELET, *Les faits religieux et la théorie de la subconscience*. (Rv. du Clergé Franc., 15 Nov. (1907) 379-410).
- *La théorie de la subconscience et la variété des expériences religieuses*. (Rv. du Clergé Franc., 1 Janv. (1908) 25-47).
- PEIRCE A. H., *An appeal from the prevailing of a detached consciousness*. Houghton Co. Boston-N. York.
- PORRET J. A., *Au sujet de la conversion, remarques sur la théorie de M. W. James*. Paris-Genève, 1907.
- MAINAGE TH., *Introduction a la psychologie des convertis*. Gabalda-Lecoffre. Paris, 1913.

- *La psychologie de la conversion*. Beauchesne. Paris, 1915. (2e. éd.). (Publicado junto con el anterior en Rv. d'Apolog., en entregas).
- PENIDO M. T. L., *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*. Téqui. Paris, 1936.
- Cfr. THIBON G., (Compte-rendu du livre de M. T. L. Penido: *La conscience religieuse*). (Rv. Thomiste, XLIII, 1, 148-151).
- RETTE A., *Note sur la psychologie de la conversion* (brochure). Lib. de l'Act. Catholique. Bruxelles, 1911.
- ROCHÉDIEU Ed., *Psychologie et vie religieuse*. (Col. "Numina") Roulet. Genève, 1948.
- SANCTIS S. DE, *La conversione religiosa*. Bolonia, 1942. (Transl. by Helen Augur, "Religious conversion; a bio-psychological study". Harcourt Brace & Co. N. York-London, 1927).
- THOULESS R. M., *An introduction to the psychology of religion*. Cambridge University Press. Cambridge, 1923. (cfr. cp. XIII y XIV).
- UNDERWOOD A. C., *Conversion; christian and non christian; a comparative and psychological study*. G. Allen. London, 1925.
- WILBOIS J., *Psychologie de la conversion* (en "Apologétique, nos raisons de croire; réponses aux objections", sous la dir. de M. Brillant et M. Nédoncelle. Bloud et Gay. Paris, 1948. p. 919-946).

3) ARTICULOS

- DANIELS A. H., *The new life; a study of regeneration*. (American Jour. of Psychology, 6 (1893-5) 61-103).
- FURSAC R. DE, *Les conversions*. (Rv. philosophique, VI (1907) 518-529).
- LANGLEY G. H., *Interpretation of religious experience*. (Hibbert Journal, 22 (1923-4) 643-663).
- LUTOSLAWSKI W., *The conversion of a psychologist*. (Hibbert Journal, 21 (1922-3) 697-710).
- NÄCKE P., *Zur psychologie der plötzlicher Bekehrung*. (Zeitschrift für Religionspsych., 1907).
- ORDE WARD F. W., *Conversion as a psychological fact*. (The London Quarterly Review, Jan. (1912) 102-111).
- ROURE L., *La conversion*. (Etudes, 146 (1916) 289-311).
- SABATIER M., *La conversion chrétienne* (plan d'études). (Rv. de la Jeunesse, IV (1911) 37-38; 135-136).
- SCHLINCK E., *Persönlichkeitsänderung in Bekehrungen und Depressionem*. (Archiv f. d. Gesamte Psych., 1929, 81-118).
- SEGOND J., *Le problème psychologique de la grâce et de la conversion*. (Jour de Psych., II (1920) 48, 265, 338, 418).
- STURZO M., *La psicologia della conversione*. (Rivista di Filos. Neosc., 4 (1915) 546-572).
- TAUZIN E., *Les lois de la conversion*. (Rv. du Clergé Franc., Dic. (1919) 339-350).
- UGARTE DE ERCILIA, *Valores trascendentales de la conversión; IV: psicología de la conversión* (Razón y Fe, Mayo (1926) 73-86).
- VISCONTI L., *La conversione religiosa. Saggio di psicologia*. (Studi Religiosi, Mag-Jun. (1907) 249-274).

II. ELEMENTOS DE LA CONVERSION

1) LIBROS

- AMES E. S., *The psychology of religious experience*. Houghton Nufflin. Boston, 1910.
- Cfr. CALKINS M. W., *Defective logic in the discussion of religious experience*. (Journ. of Philosophy, Psych. and Scient. Methods, 26 Oct. (1912) 606-608).
- BARROW G., *The validity of the religious experience*. Shesman French. Boston, 1917.
- BEWKES E., *The nature of religious experience*. Hapers Bros. Nueva York, 1937.
- BOIS H., *La valeur de l'expérience religieuse*. Nourry. Paris, 1908.

- BUCKHAM J. W., *Religion as experience*. Abingdon Press. Nueva York, 1922.
- CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*. (2e. éd. augm.) Gallimard. Paris, 1951. (1e. éd. 1939).
- CAPITINI A., *Elementi di esperienza religiosa*. G. Laterza. Bari, 1937.
- CARPENTER W. B., *The witness of religious experience*. Williams and Norgate. London, 1916.
- COE G. A., *The spiritual life*. Nueva York, 1900.
— *Religion of the mature mind*. Nueva York-London, 1902.
- ENGLAND F. E., *The validity of religious experience*. Auger and Bros. N. York, 1938.
- FISHER R. H., *Religious experience*. Baird Lectures. London, 1924.
- GARDNER P., *The interpretation of religious experience*. Cokesbury Press. Nashville, s/d.
- HALLIDAY W. F., *Psychology and religious experience*. R. R. Smith. N. York, 1929.
- HEBERT M., *Le divin. Expériences et hypothèses. Etudes Psychologiques*. Alcan. Paris, 1907.
- HOCKING W. E., *The meaning of God in human experience. A philosophic study of religion*. Yale University Press. New Haven, 1912. (2ª ed., London, 1924).
- HOFMANN O., *Der Begriff der religiösen Erfahrung*. Hinrichs. Leipzig, 1921.
— *Das religiöse Erlebnis*. R. Heise. Charlottenburg, 1925.
- HUGHES T. H., *The new psychology and religious experience*. G. Allen and U. London, 1933.
- LEHMANN G., *Das religiöse Erkennen. Untersuchung über Bedeutung und Grenzen der religiösen Begriffsbildung*. (Wessen u. Werken, Bd. 37) G. Braun. Karlsruhe, 1926.
- MAC MURRAY C. K., *The structure of religious experience*. Yale University Press. New Haven, 1936.
- MAHONEY C. K., *Religious mind: a psychological study of religious experience*. Macmillan. Nueva York, 1927.
- MATTHEWS W. R., *God in christian experience*. Harper and Bros. Nueva York, 1930.
- MOORE J. M., *Theories of religious experiences with special reference to James, Otto and Bergson*. Round Table Press. Nueva York, 1938.
- OTTO R., *Das Heilige; über das Irrational in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*. (13. Aufl.) Leopold Klotz. Gotha, 1925. (Trad. franc. de A. Jundt.
— *Le sacré; l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Payot. Paris, 1949).
- Cfr. BRIEN A., *La decouverte du sacré*. (Etudes, Mars (1955) 332).
- DAVIDSON F., *Rudolf Otto's interpretation of religion*. Princeton University Press. Princeton, 1947.
- KENNETH E., *Religious experience; its nature and truth*. Clark. Edinburgh, 1926.
- EISENHUTH H., *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem. Ein Beitrag zur existenzialen Religionsbegründung*. Vandenhoeck u. Ruprecht. Göttingen, 1931.
- FEIGEL F. K., *Das Heilige. Kritische Abhandlung über Rudol Ottos gleichnamiges Buch*. (2. Aufl.) Mohr. Tübingen, 1948.
- GAEDE E., *Die Lehre vom den Heiligen und der Divination bei R. Otto*. Oscherleben. Bode, 1932.
- GEYSER J., *Intellect oder Gemüt? Eine philosophische Studie Rudolf Ottos Buch "Das Heilige"*. Herder. Freiburg i. B., 1921.
- LEMAITRE A., *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin*. La Concorde. Lausanne, 1924.
- MOCHMAN P., *Rudolf Otto*. (Westermanns Monatshefte, 133 (1923) 445-453).
- SANDBACH-MARSHALL M. E., *The religious philosophy of Rudolf Otto*. (Church Quarterly Review, 107 (1928) 41-56).
- SCHMIDT W., *Menschheitwege zum Gotterkennen: rationale, irrationale, superationale*. Kösel u. Pustet. München, 1923.
- SEIFERT P., *Die Religionsphilosophie Rudolf Ottos*. Düsseldorf, 1936.
- PRATT J. B., *The religious consciousness*. Macmillan, Nueva York, 1920.
- Cfr. PINI A., *Psicologia e misticismo*. Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi. 4 (1923) 444-470).

- RADIN P., *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*. Rhein Verlag, Zürich, 1951.
 SOULLIER N., *Vers une notion rationnelle de l'expérience religieuse. Essai critique* (Thèse de Théologie). Genève, 1908.
 WACH J., *Types of religious experience christian and non-christian*. Routledge and Kegan Paul, London, 1951.
 WHITE H. C., *The metaphysical poets: a study in religious experience*. Macmillan, London, 1937.

2) ARTICULOS

- AUBREY E. E., *The authority of religious experience reexamined*. (Jour. of Relig., 30 (1931-32) 283-297; 415-430).
 BARBOUR G. F., *The infinite in religious experience*. (Hibbert Jour., Oct. (1926) 12-25).
 BERGUER G., *La nature et la valeur du sentiment religieux*. (Semeur, (1922) 316-318).
 BOLLNOW O. F., *Über die Achtung und einige verwandte Gefühle*. (Blätter für Deutsche Philosophie, XVI, 345-369).
 BRIGHTMAN E. S., *The dialectic of religious experience* (Philosophical Review, 38 (1929) 557-573).
 BUTLER J. F., *Psychology and the "numinous"* (Jour. of Relig., 13 (1933) 399-414).
 COE S. G., *What in religious experience?* (Jour. of Relig., 6 (1926) 472-485).
 EDWARDS D. M., *Religion as a value experience*. (Hibbert Jour., 28 (1930) 493-511).
 MEHAUDEN M., *La notion d' "ineffable" et la psychologie comparée des religions*. (Actes XIe. Congrès Int. de Philos., t. XIe. pp. 91-96). E. Nauwelaerts, Louvain, 1953.
 MOURoux J., *Sur la notion de l'expérience religieuse*. (Recherches des Sc. Relig., 1 (1947) 5-29).
 NASS G., *Religiöse Werterlebnisse. Experimentelle Untersuchungen zur Psychologie der religiöse Wertung*. (Zeitsch. f. Religionspsych., 1933).
 PINARD DE LA BOULLAYE H., *Expérience religieuse* (art. en Dictionnaire de Théologie Catholique, t. 5. col. 1786-1867).
 — *La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à James*. (Rv. d'Hist. Eccles., XVII (1921) 63-83; 306-348; 547-474).
 RAITZ-FRUTZ E., *Das religiöse Erlebnis im psychologische Laboratorium* (Stimmen der Zeit, 109 (1927) 200).
 ROURE L., *Le sentiment religieux*. (Etudes, 20 Feb., 5 Avl, (1906).
 WILLWOLL A., *Über die Structur des religiösen Erlebens*. (Scholastik, 14 (1939) 1-21).
 WRIGHT W. K., *On certain aspects of religious sentiment*. (Jour. of Relig., Sept. (1924) 449-463).
 WUNDERLE G., *Das Irrationale in religiösen Erlebnis*. (Semaine d'Ethnologie Relig., Luxembourg, 1929. Actes, Geuthner, Paris, 1931. (Anthropos, XXVII (1932) 981).

III. TIPOLOGIA DE LA CONVERSION

- BERGUER G., *Traité de psychologie de la religion*. Payot, Paris, 1946. (Cfr. cp. IV).
 LEMAIÉRE O., *Etudes de psychologie religieuse*. Vrin, Paris, 1934. (Cfr. cp. X).
 NEESER M., *Quelques traits de la psychologie des conversions confessionnelles*. Lausanne, 1923. (Extr. de Rv. de Théol. et Philos., XI (1923) 81-112).
 — *Du Protestantisme au Catholicisme. Du Catholicisme au Protestantisme. Essai de psychologie des conversions confessionnelles*. Ed. Victor Attinger, Paris-Neuchâtel, 1926.
 PENIDO M. T. L., *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*. Tequi, Paris, 1936.
 PRINCE M., *The psychology of sudden religious conversions*. (Jour of Abnormal Psychol., I (1906) 42-54).

IV. INCONCIENTE Y CONVERSION

- BOIS H., *Le role des textes scripturaires dans la conversion et la vie chrétienne.* (Foi et Vie, (1912) 41).
- BROTHERSTON B. W., *Religion ans instinct.* (Jour. of Relig., Sept. (1924) 504-521).
- COE G. A., *The sources of the mystical revelation.* (Hibbert Jour. 6 (1907-8) 359-372). — *Religion and the subconscious.* (American Jour. Theol., (1909) 337-349).
- DWELSHAUVERS G., *L'inconscient et la vie religieuse.* (en "L'inconscient". Flammarion, Paris, 1916, Cap. VII).
- BERGUER G., *Traité de psychologie religieuse.* Payot. Lausanne, 1946. (Cfr. cp. II, 9 y 10).
- GEMELLI A., *L'origine subconsciente dei fatti mistici.* Firenze, 1912.
- HOEFMANN O., *Religionspsychologie.* I Band. *Die Lebendigkeit der Religion.* Carl Winter. Heidelberg, 1923.
- JAMES W., *The varieties of religious experience. A study in human nature.* Longmans Green a Co. London-Toronto, 1943). (Trad. franc. de F. Abauzit, Alcan, Paris, 1931). (Críticas a James, cfr. B, I y D, II de esta Bibliog.).
- LUTOSLAWSKI W., *The conversion of a psychologist.* (Hibbert Jour., 21 (1922-23) 697-710).
- MONTAGNE *L'idée de Dieu et la psychologie du subconscient.* (Rv. Thomiste, Avril (1912) 72-81).
- MOULTON W., *Psychology and christian experience.* (London Quarterly Review, Jul. (1921) 72-81).
- ODIER CH., *Les deux sources conscient et inconscient de la vie morale.* Neuchâtel, 1943.
- PACHEU, *L'expérience mystique et l'activité subconscient,* Paris, 1911.
- PENIDO M. T. L., *Conversion. Subconscience et Surnaturel.* (Divus Thomas (Friburgo), Sept. (1930) 305-316).
- SAGERET J., *Les grands convertis.* Mercure de France. Paris, 1906.
- WHITE E., *Christian life and the unconscious.* Hodden and Stoughton. London, 1955. — *God and the unconscious.* London, 1952.

V. FACTORES, CONDICIONAMIENTOS

- BAILLIE J., *The true ground theistic belief.* (Hibbert Journal, Oct. (1923) 44-52).
- BRIEN A., *Evolution du sens du sacrée selon l'appartenance aux divers milieux de vie.* (Masses Ouvrières, Dic., 1954).
- EBY, *Conversion in the relation to the Sunday School.* (Baylor University Bulletin, X (1907) 20).
- FRANCA L., *Psicología de la Fe.* Difusión. Buenos Aires, 1933. (Cfr. "La conversión", pp. 261-308).
- ISSAGER H., *Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes.* (Jour. of Social Psych., 29 (1949) 253-265).
- LE PORAS G., *Secteurs et aspects nouveaux de la Sociologie Religieuse.* (Chaiers Int. de Sociolog. I (1946).
- MONOD V., *Le voyage, le détachement de l'individu hors du milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse?* (Rv. d'Hist. et de Phil. Rel., 16 (1936) 385-399).
- SIEGMUND G., *Gottesglaube und seelische Gesundheit.* (Philos. Jahrb., 2 (1937) 215-237). — *Psychologie des Gottesglaubens.* Aschendorff. Münster, 1937.
- WIEMAN H. N. and WESTCOTT-W., *Normative Psychology of Religion.* Th. Crowell. Nueva York, 1935. (Cfr. cp. IX: conversión).
- WILBOIS J., *Le Cameroun.* Payot. Paris, 1934.

VI. CONVERSION DE ADOLESCENTES

- AMES E. S., *The psychology of religious experience*. Houghton Nufflin. Boston, 1910. (cfr. caps. 11 al 14).
- CASTIGLIONI G., *Recherches et observations sur l'idée de Dieu chez l'enfant*, (en "Contributi del laboratorio di psicologia e biologia". Univ. Catt. del S. Cuore. Milano. Vita e Pensiero. 1928).
- CLAVIER H., *L'idée de Dieu chez l'enfant*. Fischbacher. Paris, 1926.
- CONKLIN E., *The psychology of religious adjustment*. Macmillan. N. York, 1929. (cfr. cap. XVII y XVIII).
- DAVIDSON P. E., *The recapitulation theory and human infancy*. Teachers College, 1914.
- JALAGUIER A., *La conversion des adolescents*. Montauban, 1911.
- KUPKY O., *The religious development of adolescence*. Macmillan. N. York, 1928.
- HALL ST., *The adolescence and its relations*. Appleton a.Co. London, 1911. 2 vols. — *Child study. The basis of education*. (Forum, XVI (1894) 429-441).
- MIEHLE A. u. PAGEL F., *Religiöse Kindheitserlebnisse*. F. Hirt. Breslau, 1930. (documentos autob.).
- *Die kindliche Religiosität*. K. Stenger. Erfurt, 1928.
- ROLOFF E., *Vom religiösen Leben der Kinder*. (Archiv f. Religionspsych. 2-3 (1921) 190-197).
- RÜMKE H. C., *The psychology of unbelief*. Rockliff. London, 1952.
- SANCISI S. DE, *La conversione religiosa*. Bologna, 1942.
- SCHROEDER TH., *Adolescence and religion*. (Jour of Religious Psych., VI, 124-148).
- STARBUCK E., *Child mind and child religion*. (The Biblical World, XXXI, 1908).
- WUNDERLE G., *Glaube und Glaubenszweifel moderne Jugend*. 1932.

VII. REVIVALISM

1) PSICOLOGIA DEL REVIVAL

- BOIS H., *Quelques réflexions sur la psychologie des réveils*. (Rv. de Théolog. 1905-6).
- DAVENPORT F. M., *Primitive traits in religious revivals*. N. York, 1905.
- DELAY E., *La conversion: un changement de direction*. (Cahiers Protestants, 28 (1944) 325-345).
- DIMOND S. G., *The psychology of the methodist revival*. Oxford, 1926.
- KALTENBACH J., *Etudes psychologiques sur les anciens réveils religieuses aux Etats Unis*. Genève, 1905.
- LANGA G., *Notes psychologiques et reflexions philosophiques sur les réveils religieuses depuis la Reforme*. Montauban, 1912.
- MAXSON C. H., *The great Awakening in the Middle Colonies*. Chicago University Press. Chicago, 1920.
- ROUGES DE FURSAC R., *Notes de psychologie religieuse: les conversions*. (Rv. Philosophique, Mai (1907) 518-529).
- *Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux au Pays de Galles*. Alca. Paris, 1907.
- SABATIER D., *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain*. (Annales de Philos. Chrét., VI (1908) 225-246; 395-414; 593-629; VII (1909) 148-177).
- STALKER J., *Revivals of religion*. (en "Encyclopedia of Religion and Ethics" de J. Hastings. Vol. X, p. 753-57).
- SWARTS G., *Le banc des pénitents. Etude psychologique sur l'oeuvre de la conversion à l'Armée du Salut*. Vrin. Paris, 1931.
- *Salut par la foi et conversion brusque*. Vrin. Paris, 1931.

2) OBRAS DOCTRINALES E HISTORICAS COMPLEMENTARIAS

- BENDIXEN R., *Bilder aus der letzten religiösen Erweckung in Deutschland*. Leipzig, 1897.
- BRUCKNER A., *Erweckungsbewegungen; ihre Geschichte und ihre Frucht für die christlichen Kirche*. Hamburg, 1909.
- BURNS J., *Revivals, their laws and leaders*. London, 1909.
- FINNEY C. G., *Autobiography*. N. York, 1876; London, 1892.
— *Lectures on revivals of religion*. Boston, 1835; London, 1910.
- MOODY W. R., *The life of Dwight L. Moody*. N. York-London, 1900.
- MUNGEN T. T., *Horace Bushnell, preacher and theologian*. Boston-London, 1899.
- RITSCH A., *Geschichte des Pietismus*. (3 vols.). Bonn, 1880-86.
- RYLE J. C., *The christian leaders of the last century*. London, 1868.
- TORREY R. A., *How to conduct and promote a successful of the revival of religion in the time of Edwards and Whitefield*. Boston, 1842.
- STEPHAN H., *Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung*. Tübingen, 1908.
- TRACY J., *The great awakening: a history of the revival of religion in the time of Edwards and Whitefield*. Boston, 1842.

E) TEOLOGIA DE LA CONVERSION RELIGIOSA

- DIETRICH E. K., *Die Umkehr im A.T. und Judentum*. Kohlhammer. Stuttgart, 1936.
- GILLON L.-B., *Théologie de la grâce*. (Rv. Thomiste, 47 (1947) 603-612).
- GIRAULT R., *Los hechos de conversión ante la reflexión cristiana. Sugerencias para una teología misionera*. (en "Testimonios de la Fe. Relatos de conversiones". Rialp (col. Patmos), Madrid, 1953. Trad. E. Jarnés Bergúa).
- GRANDMAISON L. DE, *La religion personnelle*. Lecoffre-Gabalda. Paris, 1944. (cfr. cap. IV, 1, "La conversion et le progrès spirituel", p. 99-107; publicado en Etudes vol. 134, 1913).
- HÄRLING B., *La loi du Christ. Théologie Morale*. Tome I. Desclée et Cie. Tournai, 1955. (cfr. Titre 2e. p. 515-622).
- HUGON E., *Notion théologique de la psychologie de la conversion*. (Rv. Thomiste, 3 (1919) 226-241).
- NOCK A. D., *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. 1933.
- ODDONE A., *Le vie di Dio nelle conversione*. (Civ. Catt., IV (1940) 184-196).
- PAUWELLS C. F., *Theological problems of conversion*. (Thomist (USA), 11 (1948) 409-423).
- RADEMACHER A., *Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung*. (Theologie und Glaube, 8 (1912) 633-647).
- PINARD DE LA BOULLAYE H., (art. "Conversion" en Dict. de Spiritualité, Asct. et Mystique, col. 2241-49).
— (art. "Conversion" en Dictionnaire d'Apologetique de la Foi Catholique, vol. 1, col. 697-705).
- VAN DER MEERSCH J., (art. "Grâce" en Dict. de Théologie Catholique. Tome 6, col. 1603-4).

F) FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

- BELLON K. L., *De natuurlijke Godsdienstwetenschap*. (Tijdschrift voor Philos., I (1941) 43-64). (distinción objeto Hist. Religiones, Psicología Relig., Fenomenología Relig. y Filos. de la Religión).
— *Goddienstpsychologie en Godsdienstwysbegeerte in Nederland*. (Studia Cath., XIII, 3, 217-223).

- BERTHOLET A., *Wörterbuch der Religion*. Stuttgart, 1952 (art. "Religionsphänomenologie").
- BLEEKER C. F., *La structure de la religion*. (Rv. d'Hist. et de Philos. Relig., 31 (1951) 405-416). (doble fin de la Fenomen. Relig.).
- DAVID M., *Phénoménologie et Histoire Religieuses*. Remarques psychologiques. (Jour. de Psych., 52 (1955) 384-391). (sobre Van der Leeuw y Eliade).
- ELIADE M., *Psychologie et histoire des Religions*. (Eranos Jahrbuch, 19 (1950) 247-282).
- GERNET L., *Histoire des religions et psychologie; confrontations d'aujourd'hui*. (Jour. de Psych., 51 (1954) 175-187).
- HAITJEMA T. L., *Phaenomenologie der religie en dogmatische theologie*. (Vox Theologica, 13, 1941).
- HIRSCHMANN E., *Phänomenologie der Religion*. Würzburg, 1940.
- MENSCHING G., *Das heilige Wort. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*. Röhrscheid. Bonn, 1937.
- *Geschichte der Religionswissenschaft*. Bonn, 1948.
- PETTAZZONI R., *Aperçu introductif*. (Numen, 1, 1954).
- RÜMKE H. C., *Les différentes méthodes phénoménologiques*. (en Actes du Congrès Int. de Psychiatrie, Louvain, 1950. Hermann et Cie. Paris, 1950. Tome I, p. 126-137).
- SCHELER M., *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*. Revista de Occidente. Madrid, 1940 (Trad. J. Marías). (cfr. II: *La fenomenología esencial de la Religión*).
- GEYSER J., *Max Scheler Phaenomenologie der Religion*. Freiburg i.B., 1924.
- TRILLHAAS, *Die innere Welt. Religionspsychologie*. Kaiser. München, 1953.
- VANCOURT R., *La Phénoménologie et la foi*. Desclée et Cie. Tournai, 1953.
- VAN DER LEEUW G., *Phänomenologie der Religion*. Mohr. Tübingen, 1933. (Trad. fra. de J. Marty, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*. Payot, Paris, 1948).
- Cfr. WILL R., *G. van der Leeuw, La Religion dans son essence et ses manifestations*. (Rv. d'Hist. et de Philos. Relig., 28-29 (1948-49) 345-351).

PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA

Estos últimos años han ido apareciendo numerosas obras destinadas, en una forma u otra, a estudiar y difundir el pensamiento social de la Iglesia. Nos sería imposible abarcarlas todas en estas notas, que solamente pretenden ser una guía para abordar el tema. Por consiguiente, hemos tenido que seleccionar, atendiendo sin embargo a la necesidad de presentar diversos tipos de trabajos, que serán útiles para distintos campos de la investigación y acción social católicas.

Analizaremos primero algunas obras que tratan directamente sobre la Doctrina Social de la Iglesia; luego, comentaremos un grupo de estudios y recopilaciones sobre el pensamiento pontificio en esta materia. Concluirán estas notas breves referencias a los Códigos de Malinas, que constituyen también un modo de exponer nuestra doctrina social. En lo posible haremos referencia a las traducciones castellanas de las obras comentadas, con preferencia a las sudamericanas.

* * *

Dos obras, que abarcan el conjunto de la Doctrina Social de la Iglesia, la de C. Van Gestel¹ y la de Jean Villain², constituyen quizás los mejores instrumentos de trabajo para quien desee introducirse de una manera sistemática en el tema. Ambas son de publicación reciente y sus autores tienen la preocupación constante de mantenerlas al nivel de las investigaciones actuales. El trabajo de Villain es, para el militante social, de gran utilidad. Esto se debe a nuestro parecer a tres rasgos salientes de la obra: 1) El *sentido práctico* de quien ha vivido muy de cerca la difícil tarea de un apostolado social y reúne a la vez una amplia experiencia docente en la materia; 2) el *enfoque genético* que orienta el trabajo lo hace muy apto para una formación social y tiene la ventaja de mostrar el aspecto *dinámico* de la doctrina³, a la vez que abre un panorama muy amplio; 3) la

¹ *La Doctrina Social de la Iglesia* (437 págs.). Barcelona, Herder, 1959. Sobre esta obra véase la recensión publicada en *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 149-152. La primera edición belga se publicó en 1952, la segunda en 1957.

² *L'enseignement social de l'Eglise*, T. I (237 págs.), 1953; T. II (349 págs.), 1953; T. III (248 págs.), 1954. Paris, Spes. Existe traducción castellana en un volumen: *La enseñanza social de la Iglesia*; Madrid, Aguilar, 1957; pero es muy deficiente y falsea el pensamiento del Autor. Cfr. I. GREZ, *Mensaje*, 8 (1959), p. 164.

³ El valor y el acierto indiscutible de este método han sido subrayados unánimemente. Cfr. SABOIA DE MEDEIROS, *Serviço Social*, 77 (1955), pp. 163-166; L. VARGA, *Nouv. Revue Théologique*, 77 (1955), p. 1125; BRUGAROLA, *Fomento Social*, 11 (1956), pp. 127-128; G. COURTADE, *Revue de l'Action Populaire* (1954), p. 325. Véase también a este respecto el interesante artículo de ROSARIO SCARPATI, *L'insegnamento sociale della Chiesa ed il metodo storico del Villain*; *Orientamenti Sociali*, 13 (1957), pp.42-45.

cuidadosa exégesis de los textos pontificios, basada en una aplicación constante del método histórico⁴. Sobre este tema volveremos más adelante, pero conviene indicar ahora que Villain es un excelente maestro para quien desee iniciarse en la exégesis de los documentos sociales pontificios.

Algunos datos, a veces de importancia, han escapado a la atención de Villain⁵, pero de ningún modo desequilibran el saldo, muy positivo, a su favor. Se echan de menos un índice analítico de materias y otro de autores, lo mismo que la enumeración de los documentos pontificios estudiados en el texto. Estos detalles, indispensables en un libro de estudio, lo hubieran hecho más práctico y manejable.

Van Gestel ha escrito su obra con un propósito más sistemático. Sus bibliografías sirven de base para nuevas investigaciones y la síntesis histórica del pensamiento social de la Iglesia, que hace en la primera parte del trabajo, es una preciosa introducción en el tema.

Ya saliéndose fuera del marco de un manual, está la obra de J.-Y. Calvez y J. Perrin⁶, que constituye una verdadera teología de la vida económica. A nuestro juicio, este análisis de la Doctrina Social de la Iglesia es el más acabado que poseemos. Su lectura supone una buena formación previa en la materia⁷.

* * *

Junto a estas obras fundamentales, cuya aparición ha sido casi simultánea, existe una serie de trabajos, más pequeños y con menores pretensiones, de iniciación.

La *Chronique Sociale de France* editaba en 1954 su ya famosa *Initiation économique et sociale*⁸, debida a la colaboración de un economista, Blardone; de un iniciador y consejero de círculos de estudio, Chartier; de un sociólogo, Folliet; y de un teólogo, Vial. El resultado fué magnífico. Entre nosotros se ha publicado una traducción en las Ediciones del Atlántico: la obra original se dividió en tres secciones, que forman, cada una por aparte, un libro diferente⁹.

⁴ Cfr. JARLOT, *Gregorianum*, 36 (1955), pp. 511-512.

⁵ Citemos tan sólo la ausencia de datos importantes no franceses y el olvido de la división tradicional de justicia; a este respecto cfr. SAROJA DE MEDEIROS, op. cit. en nota 3, pp. 166-167.

⁶ *Eglise et Société Economique* (578 págs.). Paris, Aubier, 1959 (Coll. Théologie). Un artículo de J.-Y. CALVEZ, *Réalisme des principes sociaux de l'Eglise*, aparecido en la *Revue de l'Action Populaire* — (1959), pp. 521-530 — anunciaba la obra.

⁷ No quisiéramos detenernos aquí en una descripción detallada de la obra. Lo más notable es la originalidad del enfoque, que le permite abrir nuevas perspectivas. Véase a este respecto: VICENTE PELLEGRINI, *Iglesia, Sociedad y Economía*; Estudios, 48 (1959), pp. 730-733.

⁸ G. BLARDONE, M. CHARTIER, J. FOLLINET, H. VIAL, *Initiation Economique et Sociale* (392 págs.); Lyon, *Chronique Sociale de France*, 1954. Acerca de esta obra cfr. A. MOYNE, *Revue de l'Action Populaire* (1955), p. 505. Desde el punto de vista técnico ha sido cuidadosamente preparada. Con todo, algunos detalles han sido bien advertidos por L. VARGA, *Nouv. Revue Théologique*, 78 (1956), p. 1109.

⁹ J. FOLLINET, G. BLARDONE, H. VIAL, M. CHARTIER, *Iniciación económica y social* (142 págs.), 1956 *Doctrinas sociales de nuestro tiempo* (122 págs.), 1957; *Trabajo y salario* (123 págs.), 1957. Buenos Aires, Edic. del Atlántico. Todas llevan en la tapa el nombre de Joseph Folliet, aunque dentro se indica la participación de los otros autores. Aunque agradecemos a la joven editorial el haber publicado estos trabajos que tanta falta hacían en nuestro medio, no podemos menos de reprocharle algunos descuidos y omisiones, que los privan de la seriedad que podrían alcanzar. En primer

En 1957, los autores reeditaron este trabajo en dos tomos, conservando el mismo plan, pero con importantes mejoras¹⁰. El T. I trata los *hechos y situaciones*, formulando un planteo general del plano económico. El T. II se refiere a la parte social. La bibliografía es breve y buena, los cuestionarios suplementarios serán útiles para círculos de estudio. La obra conserva a no dudarlo su matiz francés¹¹.

Con intenciones similares, L. Brouwers publicaba *Le Probleme Social*¹², facilitando así un manual para los estudiantes de la enseñanza superior, que abarque "lo que todo hombre cultivado debe saber acerca de la cuestión social"¹³. Creemos que la obra no alcanza a llenar este propósito. La primera parte del trabajo analiza en cuatro capítulos el problema social actual, el liberalismo, el socialismo y el comunismo. La segunda parte (pp. 41-134) aborda lo que el Autor llama la Doctrina Social de la Iglesia: una introducción sumaria sobre la competencia de la Iglesia en materia económico-social, un apartado sobre la propiedad y otro sobre la vida industrial (pp. 54-134), que ocupa más de la mitad del libro. El planteo general del conflicto social contemporáneo nos parece pobre. Dentro de esta línea de enfoques introductorios a un estudio y comprensión de los problemas sociales, conviene guardar una amplitud mucho mayor¹⁴. En síntesis, la obra de Brouwers da una iniciación acerca del problema obrero, que no es todo el problema social. El desarrollo es claro, excepto en algunos momentos donde la densidad de la materia y de las posibilidades propuestas hace el texto farragoso¹⁵. Hay algunos descuidos en la bibliografía.

lugar, no se indica la fragmentación de la obra original. El prólogo de los autores sólo se transcribe en el primero de los volúmenes de la serie, y nada indica en los otros dos que el lector se halle ante el fragmento de una obra más amplia. Por otro lado, el orden de los capítulos ha sido alterado con algunos desaciertos. La publicación ha invertido el proceso metódico del trabajo. En primer término van ahora los *principios*, luego las *doctrinas* y *tendencias*, y, por último, los *hechos y situaciones* mezclados con los *juicios* y *orientaciones*. Pero hay errores más notables. Al capítulo referente a los *fascismos* se lo intituló *totalitarismos* (cfr. *Doctrinas sociales de nuestro tiempo*, p. 83), como si el Bolchevismo, que se tocó en el capítulo anterior (cfr. *ibidem*, p. 75) no fuera también un totalitarismo. Otra alteración importante es el haber colocado el capítulo *¿Existe una doctrina social de la Iglesia?* hacia el final de *Doctrinas sociales de nuestro tiempo*, cuando el lugar correspondiente era el principio de la *Iniciación económica y social*. ¿Por qué estos cambios? No dudamos del valor que tiene la empresa difícil iniciada por las Edic. del Atlántico. Por eso mismo hemos apuntado estos errores, para que en la próxima edición se tengan en cuenta y pueda llevarse a cabo el ideal de una obra de divulgación hecha con cierto cuidado técnico. La presentación cuidada y ágil, así como la traducción realizada, son de un mérito innegable.

¹⁰ A este respecto pueden consultarse: *Orientamenti Sociali*, 13 (1957), p. 119 y *Revue Thomiste*, 58 (1958), p. 781-782.

¹¹ Cfr. DEL VALLE, *Fomento Social*, 11 (1956), p. 126.

¹² Bruxelles, Federation des Patrons Catholiques, 1958 (134 págs.).

¹³ Cfr. *Le probleme Social*, p. 9.

¹⁴ Un planteo de este tipo se encontrará en JOHANNES MESSNER, *Sozialen Weltkampf*; *Wort und Wahrheit*, 10 (1955), pp. 897-910. A pesar de la profundidad de este análisis, creemos que no sería del todo inadecuado para introducir a estudiantes universitarios en la complicada estructura que reviste el problema social contemporáneo afrontado por la Iglesia. Existe de este artículo traducción castellana en *Orbis Catholicus*, 2 (1958), pp. 355-376 y en Cuadernos de Sociología (Buenos Aires, edic. Ciudad y Espíritu) n° 4 y 5 (1959), pp. 3-19.

En esta misma línea, Giner y Aranzadi, con cierta originalidad, publicaron *En la escuela de lo social*¹⁶. La obra está dirigida a formadores de jóvenes. En un marco de tipo tradicional, enfrentando liberalismo y marxismo, los autores proponen la Doctrina Social de la Iglesia. Lo más interesante de la obra es el planteo de lo social en base a los testimonios contemporáneos de la literatura y de los diarios, los datos estadísticos son numerosos. Trae buenos cuestionarios; lamentamos la ausencia de una bibliografía inicial.

Entre nosotros César H. Belaunde ha publicado una obra de divulgación¹⁷, en la que sintetiza la posición de la Iglesia frente a temas económico-sociales de gran actualidad en la Argentina. Los seis capítulos del libro¹⁸ reflejan las proyecciones que puede tener para una nación el encauzamiento de las relaciones entre el capital y el trabajo, o mejor, entre patronos y obreros. La obra del Dr. Belaunde trae abundantes referencias a los documentos pontificios, que maneja con soltura¹⁹. Pueden interesar especialmente al estudioso las abundantes citas de publicaciones técnicas, nacionales y extranjeras, con que el Autor documenta su exposición.

* * *

La Doctrina Social de la Iglesia puede mirarse también desde un punto de vista pastoral. Hoy en día le es indispensable al sacerdote tener una guía práctica en la pastoral social. Con este fin, el Episcopado francés dió a publicidad su *Directoire Pastoral*²⁰. No se trata de un código, ni de un estudio, sino de directivas fundamentales para la actuación del sacerdote en el campo social. Ha sido el fruto de una larga experiencia y en su redacción han colaborado todas las diócesis francesas. Su temática es de gran amplitud: la cuestión social como preocupación pastoral, principios fundamentales, instituciones sociales (familia, profesión y empresa; la ciudad, la vida internacional), los medios sociales (clases dirigentes, medios populares y rurales, los extranjeros) y los medios de acción (enseñanza, opinión pública, servicios sociales). Está muy bien documentado y coordinado con los textos de la enseñanza pontificia y tiene un excelente índice de materias.

¹⁵ Por ejemplo en el problema de la cogestión (cfr. pp. 109-116). El Autor no llega a elaborar un planteo claro. Admitimos que la cuestión es difícil, pero en ese caso valdría la pena proponer más bien una síntesis personal. La extensa bibliografía que propone en la p. 116 está fuera del marco de una iniciación.

¹⁶ C. GINER y D. ARANZADI, *En la escuela de lo social* (280 págs.); Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958. Cfr. también LAMIOZ, *Revue de l'Action Populaire*, Avril 1959, p. 503.

¹⁷ *Problemas de Política Social* (166 págs.), Buenos Aires, Edic. del Atlántico, 1958.

¹⁸ Cuyos títulos son: Justicia en los salarios, Reforma de la empresa, Plena ocupación, Promoción de las empresas pequeñas y medianas, Organización profesional e interprofesional. Hubiéramos deseado un pequeño apéndice sobre planificación económica, dada la estrecha conexión que guarda con los temas anteriores, la importancia que ésta ha adquirido en nuestro país y la necesidad de una orientación en la materia.

¹⁹ Más adelante haremos referencia a dos enquiridion de documentos pontificios publicados por el Dr. Belaunde, que es un buen conocedor del pensamiento de la Iglesia en este campo.

²⁰ *Directoire Pastoral en matiere sociale a l'usage du Clergé* (98 págs.); Paris, Union des Oeuvres Catholiques de France, Ed. Fleurus, sin fecha.

Para facilitar el uso de este Directorio, el Cardenal Richaud compuso su *Annexe au Directoire Pastoral*²¹. En la primera parte de esta obra (pp. 13-225) se complementan los puntos del Directorio, siguiendo el mismo orden, con textos de los documentos pontificios. Luego se proponen una serie de temas doctrinales, que vinculan lo social con el dogma, la moral, la liturgia y la Biblia. Se añaden, por último, una serie de indicaciones bibliográficas y algunos datos prácticos acerca de las obras sociales francesas. Trae un pequeño índice analítico de materias.

Con idénticos propósitos, Mons. Guerry ha publicado una moderna síntesis de la Doctrina Social de la Iglesia, que reproduce íntegramente el texto de una carta pastoral²². La introducción, larga, original y profunda, estudia la importancia de la Doctrina Social de la Iglesia y su obligatoriedad²³. El cuerpo de la obra tiene dos partes fundamentales: 1. *una concepción del hombre*, donde se exponen los capítulos principales de nuestra filosofía social; 2. *una concepción de la economía social*, que trata a rasgos generales las tesis maestras que defiende la Iglesia en materia económico-social. La conclusión de la obra es muy personal y deja traslucir el pensamiento y la experiencia fecunda de su Autor. En diez postulados se sintetiza la visión católica de lo social, para abrir luego el panorama de la lucha que espera al cristiano. El mérito de esta obra reside en la presentación moderna y asequible al gran público²⁴, lo mismo que en la síntesis clara de los temas esenciales de la Doctrina. Guerry es uno de los mejores intérpretes del pensamiento pontificio en esta materia.

La parte correspondiente a relaciones internacionales la ha dejado Mons. Guerry para otro volumen, que acaba de publicarse²⁵. El tema presenta hoy gran interés⁽²⁶⁾.

21 PAUL RICHAUD, *Annexe au Directoire Pastoral en Matière Sociale* (321 págs.); Paris, Bonne Presse, Ed. Fleurus, 1955.

22 MONS. GUERRY, *La Doctrine Sociale de l'Eglise* (191 págs.); Paris, Bonne Presse, 1957. Acaba de aparecer una traducción española: EMILE GUERY, *La Doctrina Social de la Iglesia* (305 págs.); Madrid, Rialp, 1959. Aunque la edición está bien presentada y la traducción es correcta, se han descuidado ciertos detalles de importancia: 1. No se indica a qué traductor se sigue en la versión castellana de los abundantes textos pontificios citados en la obra. Al parecer se trata de una traducción directa del texto francés que propone Mons. Guerry, método que nos parece inadecuado; 2. Se ha abreviado demasiado el índice (*table des matières* en el original), que hacía tan práctica y manejable la obra, quizás sin un motivo suficiente, porque no implicaba mayor esfuerzo traducirlo tal cual; 3. La edición francesa usaba tres tipos diferentes de letra para notar con diverso matiz tanto las citas pontificias como algunas observaciones del Autor; la edición española los reduce a dos, sin avisarlo de antemano, y los aplica con cierta arbitrariedad. Estas fallas que hemos señalado para que una segunda edición las tenga en cuenta no disminuyen el valor de una obra, cuya difusión entre nosotros sería de tan grande utilidad.

23 Cfr. JARLOT, *Gregorianum*, 40 (1959), pp. 191-192.

24 Este detalle lo han resaltado todos los críticos. Cfr. BICO, *Revue de l'Action Populaire* (1957), pp. 1149-1150; M. MARINA, *Fomento Social*, 13 (1958), p. 212; MERTENS, *Nouv. Revue Théologique*, 80 (1950), p. 777.

25 MONS. GUERY, *L'Eglise et la Communauté des peuples* (352 págs.). Paris, Bonne Presse, 1959. Cfr. VILLAIN, *Etudes*, 301 (1959), pp. 411-412.

26 Saldría fuera del límite que nos hemos propuesto comentar el libro de ANTON KOCH y ANTONIO SANCHO, *Docete*, T. VI: *El hombre en la vida social* (576 págs.); Barcelona, Herder, 1955. Trae guiones y esquemas, con excelente documentación, para predicadores y conferenciantes. J. VICENTINI se ha referido largamente a esta obra en *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 85-87.

Complementando los trabajos reseñados, y con el carácter de una verdadera *summa* social, obra de consulta e información a la vez, se está terminando de publicar el *Catecismo Social* de Welty²⁷. No nos detendremos en una larga reseña, porque muy poco podríamos añadir a las ya numerosas que se han publicado²⁸. El punto de vista ético domina aquí el análisis de lo social. La orientación es tomista. Tanto el cuidadoso método elegido (pregunta, respuesta, explicación, documento pontificio, ejemplo), así como el contenido profundo y delicado en los temas discutidos, dan al trabajo un matiz de singular equilibrio. Los puntos objetables²⁹ no quitan sin embargo el mérito y la practicidad de la obra. Quizás sea el modo de exponer las cosas, ceñido demasiado estrictamente a la praxis catequética tradicional, lo que afecta más el desarrollo normal de los temas propuestos³⁰.

* * *

Otro género de publicaciones, cuyo crecimiento ha sido en estos años notable, es el de los *enquiridion*, diccionarios y demás recopilaciones de documentos pontificios sobre problemas políticos y económico-sociales. El uso de estos instrumentos de trabajo se hace hoy día indispensable. Sin embargo, deseamos señalar el peligro que encierra toda recopilación y, en general, toda cita del pensamiento pontificio. Presentar un texto fragmentado o separado de su momento histórico puede dar fácilmente pie a interpretaciones erróneas y aún abusivas³¹. Por eso es necesario que a la lectura de los documentos preceda una *formación* cuidadosa en la crítica de textos pontificios³². Necesidad que se hace apremiante porque muchas de las

²⁷ EBERHARD WELTY, *Herder Sozialkatechismus*, I: *Grundfragen und Grundkäfte des Sozialen Lebens* (XIV-336 págs.), 1ª ed. 1951, 2ª 1952, 3ª 1958; II: *Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung* (XVI-398 págs.), 1ª ed. 1953, 2ª 1957; III, erste Teil: *Die Ordnung des Wirtschaftslebens: Arbeit und Eigentum* (XV-483 págs.), 1958. Freiburg, Herder. Existe traducción castellana: *Catecismo Social*, I: *Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social* (342 págs.), 1956; II: *La Constitución del Orden Social* (411 págs.), 1957. Barcelona, Herder.

²⁸ Para el primer tomo, cfr.: CARPENTIER, *Nouv. Revue Théologique*, 74 (1952), pp. 665-666; *Revue Thomiste*, 56 (1956), pp. 585-586; LUCIO ANDRADE, *Ciencia y Fe*, 12 (1956), nº 46, pp. 66-68; VILA CREUS, *Pensamiento*, 13 (1957), p. 101. Para el segundo tomo: DEL VALLE, *Fomento Social*, 13 (1958), p. 218; FIORITO, *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 359-360; *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 780-781, esta última abarca también el tercer volumen. Como reseñas de conjunto y con reflexiones muy interesantes: NELL-BREUNING, *Ein Standardwerk katholischer Soziallehre; Stimmen der Zeit*, 162 (1957-1958), pp. 467-469 y JOHANNES MESSNER, *Quaestiones Disputatae de rebus socialibus; Wort und Wahrheit*, 14 (1959), pp. 313-314.

²⁹ Cfr. principalmente respecto del tomo tercero el artículo de Messner citado en la nota anterior.

³⁰ Una insinuación de esto en FIORITO, *Ciencia y Fe*, 14 (1958), p. 360 y en el artículo que hemos citado de Messner, cfr. nota 28.

³¹ Tales equívocos son más frecuentes de lo que pudiera pensarse a primera vista. Citemos solamente la interpretación que del pensamiento pontificio en materia de reforma agraria hace PABLO HARY en su discurso *La reforma agraria, operación política*, cfr. Publicaciones de Doctrina y Formación (A.C.D.E.), Buenos Aires, nº 2.

³² Varias obras pueden ayudarnos en este trabajo: MARCEL CLEMENT, *L'Economie Sociale selon Pie XII*, I: *Synthese Doctrinale*, Cap. V, pp. 76-85. Paris, Nouvelles Ed. Latines, 1953; C. VAN GESTEL, *Introduction a l'enseignement social de*

recopilación existentes sólo exponen fragmentos de los originales. Como los trabajos son numerosos, seleccionaremos algunos de los principales.

Kothen publicó en 1949 *L'enseignement social de l'Eglise*³³, donde en base a una sistematización detallada de textos pontificios nos da una idea de la Doctrina Social de la Iglesia. El Autor se limita a hilar con breves transiciones los fragmentos elegidos. Se omiten referencias a la vida política y a las relaciones internacionales. Los índices son buenos. Lo que nos deja un poco admirados es la excesiva división de los textos, se citan a veces frases.

Acompañando al tomo de *synthesis doctrinal*, Clément editaba el mismo año los *Documents Pontificaux*³⁴. Es la selección más completa, hasta 1953, de los documentos económico-sociales de Pío XII. Los textos se reproducen íntegros, en orden cronológico. El valor de este trabajo radica precisamente en publicar *numerosos* textos *completos*. Jarlot dice, con razón, que es mejor dar menos documentos completos, que muchos fraccionados³⁵. Hay que hacer un reparo, sin embargo, a ciertas notas explicativas de Clément, que se extralimitan en la interpretación³⁶. La obra trae referencias a las fuentes y a los datos principales sobre cada texto. Las traducciones son personales del Autor. Los índices, analítico y de materias, serán útiles.

Entre nosotros, Belaunde ha emprendido dos veces la tarea de recopilar y sintetizar el pensamiento de Pío XII³⁷. El Autor ha tenido en cuenta las fuentes romanas, excepto las Acta Apostolica Sedis. Las traducciones han sido generalmente tomadas de la edición argentina de L'Osservatore Romano. En ambos trabajos se ha seguido un método común. El pensamiento se sistematiza en temas y subtemas, los textos elegidos son breves y van coordinados entre sí por comentarios y aclaraciones del Autor (una técnica similar a la de Kothen). Un índice cronológico de los documentos mencionados, otro analítico de materias y un sumario general facilitan su manejo. Estos trabajos han sido el resultado de las clases del Dr. Belaunde en la Escuela Superior de Economía del Instituto Católico de Cultura. Llenan un vacío bastante sensible en nuestro medio y han tenido el mérito innegable de dar a conocer el pensamiento pontificio. Un buen complemento de este esfuerzo sería el

l'Eglise (2ª ed.), Cap. III, pp. 61-87. Bruxelles, La Pensée Catholique; Paris, Off. Général du Livre; 1953. ROBERT KOTHEN, *L'Enseignement Social de l'Eglise*, Introduction, pp. 3-62; Louvain, Warny, 1949. Breves indicaciones da VILLAIN, *L'enseignement social de l'Eglise*, I, pp. 46-56; Paris, Spes, 1953. Son interesantes y breves las sugerencias de WELTY, *Herder Sozialkatechismus*, III, erste Teil, p. 354; Freiburg, Herder, 1958. Cfr. J. MESSNER, Wort und Wahrheit, 14 (1959), p. 314.

³³ Louvain, Warny (XI-519 págs.).

³⁴ M. CLEMENT, *L'Economie Sociale selon Pie XII*, II: *Documents Pontificaux* (327 págs.); Paris, Nouvelles Ed. Latines, 1953.

³⁵ Cfr. Gregorianum, 36 (1955), p. 504.

³⁶ Este detalle se lo ha advertido JARLOT en Gregorianum, 36 (1955), p. 506. Es importante tenerlo en cuenta, porque Clément no ha interpretado bien el pensamiento económico-social de Pío XII en el T. I. de *Synthèse Doctrinale*. Ver a este respecto: VILLAIN, Revue de l'Action Populaire (1954), pp. 220-221; BOUVIER, Relations, 14 (1954), pp. 88-89 y JARLOT, Gregorianum, 36 (1955), pp. 509-510.

³⁷ CÉSAR BELAUNDE, *La economía social en el pensamiento de Pío XII* (264 págs.); Buenos Aires, Fides, 1957 y *La política en el pensamiento de Pío XII* (274 págs.); Buenos Aires, Fides, 1955.

iniciar al lector en la crítica de documentos pontificios y el ampliar el panorama con indicaciones bibliográficas.

No podemos dejar de referirnos, aunque de paso, a la ya conocida obra *Relations humaines et société contemporaine*³⁸, cuyos dos gruesos volúmenes constituyen la sistematización más completa del pensamiento social de Pío XII. Las traducciones han sido hechas especialmente para esta edición, los documentos se transcriben casi siempre completos, precedidos de un sumario y de los datos correspondientes a las fuentes y a las circunstancias de su composición. Los autores no agregan notas. La distribución, como lo indicamos ya, es sistemática. Un índice de materias, un índice cronológico y otro analítico muy completos, hacen de esta obra un instrumento de trabajo excelente. La edición se cierra el 6 de febrero de 1955.

Con un enfoque diverso, y extendiéndose de León XIII a Pío XII, Torres Calvo publicó en 1956 su *Diccionario de Textos Sociales Pontificios*³⁹. La obra es de envergadura, y el Autor se ha esmerado en hacerla manuable. Cuenta 460 artículos ordenados alfabéticamente. Las traducciones no son personales y se utilizan a este fin otras publicaciones españolas a las que hacen referencia los textos transcritos. Este sistema presenta el inconveniente de no remitir siempre a una fuente común, y ni siquiera a la principal. Los artículos son amplios y tienen muchas veces un sumario inicial de los documentos que se citarán y de los temas a tratar. Así se hilan textos de diversos autores y épocas, indicando oportunamente donde acaba uno y comienza otro. Un índice general de artículos y referencias y un índice cronológico de los documentos citados facilitan el manejo de la obra. Esta será útil para consultas rápidas. Tiene el peligro, sin embargo, de fraccionar demasiado el pensamiento pontificio. Hubiera sido conveniente revisar las traducciones y evitar la excesiva repetición de los *idem* en las citas.

La Biblioteca de Autores Cristianos acaba de publicar, en su serie de *Doctrina Pontificia*, los documentos políticos⁴⁰ y sociales⁴¹ de los Papas. En lengua castellana no poseemos otra recopilación tan completa y cuidada.

Ambos trabajos han sido planeados en forma sincronizada, de manera que los textos comunes se asignaron a un volumen determinado, evitando así repeticiones inútiles. Las traducciones son especiales para estas ediciones. El orden de los documentos es cronológico. Lamentablemente, en ambos volúmenes no se ha seguido una técnica común de referencias, introducciones e índices. Hay, en el método,

³⁸ A. F. UTZ, J. F. GRONER, con la versión francesa de A SAVIGNAT; T. I (XXVIII-1310 págs.) y T. II (de p. 1311 a 2381). Fribourg-Paris, Ed. St. Paul, 1956.

³⁹ Madrid, Cía. Bibl. Española; Biblioteca *Fomento Social* (XXXII-1173 págs.). 1956.

⁴⁰ II: *Documentos Políticos*, edición preparada por JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA. Estudio introductorio y sumario de tesis por ALBERTO MARTÍN ARTAJO. Con la colaboración en el sumario de tesis de VENANCIO LUIS AGUDO. (184-1073 págs.) Madrid, 1958. El estudio introductorio y sumario de tesis ha sido publicado aparte recientemente por la B.A.C.: ALBERTO MARTÍN ARTAJO, *Doctrina Política de los Papas* (VIII-237 págs.); Madrid, 1959.

⁴¹ III: *Documentos Sociales*, edición preparada por FEDERICO RODRÍGUEZ. Traducción de los textos latinos e italianos de CARLOS HUMBERTO NÚÑEZ. (XVI-1235 págs.) Madrid, 1959.

sensibles diferencias. Esto constituirá un obstáculo para quien desee consultar los dos trabajos.

Veamos primero los *Documentos políticos*. La recopilación se inicia con la Encíclica *Quanta Cura* de Pío IX (1864) y termina con el discurso de Pío XII del 7 de diciembre de 1957. Abarca un total de 59 documentos, cuyo texto se publica completo. Si el idioma original es el latín, el Autor lo transcribe tal cual, acompañado de la correspondiente traducción. Se ha conservado la división de párrafos de las fuentes. Para cada documento hay una introducción histórica, un sumario del contenido y la noticia bibliográfica de comentarios sobre el mismo. Al pie de página, se lo data con exactitud. Algunas notas lo relacionan con otros documentos sobre el mismo tema; en ciertos casos no se puede distinguir si la nota pertenece al recopilador o al texto pontificio. La obra tiene un índice alfabético de documentos y otro alfabético de materias, además del *general* colocado al principio, que a pesar de ser también cronológico en lo que respecta a los documentos, ha olvidado poner las fechas de éstos. El estudio introductorio de A. M. Artajo repite en forma sucinta el sumario de las tesis políticas pontificias que va a continuación. Hubiera bastado este último trabajo, que hace fácil ubicarse al lector en el tema y ha sido redactado con minuciosidad y acierto. Algunos detalles que sería farragoso enumerar aquí podrán ser corregidos en una edición ulterior de esta magnífica obra, que esperamos acometa el esfuerzo de poner siempre junto a la traducción respectiva los correspondientes originales.

Las variantes que presenta el volumen de *Documentos Sociales* son relativamente pocas, pero tienen su cierta complicación. La selección comienza con la Encíclica *Immensa Pastorum* de Benedicto XIV (1741) y concluye con el mensaje de Navidad de 1956. No siempre se da aquí una introducción histórica. De los documentos *principales* se transcribe el texto en su idioma de origen. No se reproducen regularmente los originales completos. Los documentos *menores* van en notas que acompañan a los textos *principales*, sistema que no nos satisface. Estos textos, así reproducidos, no aparecen en el índice cronológico del comienzo, para no desvirtuar su carácter de índice general, pero convierte en algo problemático su rápida localización en la obra. Se agrega un índice de destinatarios que no figuraba en el volumen anterior. La introducción es de trama densa⁴². Es una lástima que no se haya esbozado una clasificación sistemática de las enseñanzas pontificias, que oportunamente incluía el tomo de *Documentos Políticos*. La superación de estos errores facilitará el manejo de una obra tan necesaria y útil.

* * *

Otra forma de exponer la Doctrina Social de la Iglesia se ha hecho clásica en los *Códigos de Malinas*. Su intención es divulgar a la manera de un catecismo popular⁴³ los principios cristianos fundamentales. En otras palabras, su objetivo

⁴² Los descuidos de tipo técnico en la confección de la obra nos llaman la atención, porque contrastan de manera singular con la seriedad y el tacto que aparecen en todo lo demás.

⁴³ Cfr. Union Internationale d'Etudes Sociales, *Code Social*, nouvelle synthese. Bruxelles, Erasme; Paris, Spes; 1950; pp. 12-13.

es crear una mentalidad social cristiana⁴⁴. Desde hace unos años, la Unión Internacional de Estudios Sociales se ha mostrado solícita no sólo en retocar los Códigos anteriores, sino también en publicar otros nuevos. En 1948 se terminaba la nueva síntesis de los Códigos *Social*⁴⁵ y *de Moral Internacional*⁴⁶. Poco tiempo después aparecía el Código *de la Familia*⁴⁷ y, recientemente, en 1957, el *de Moral Política*⁴⁸. Se halla en preparación además un *Código de Moral Cultural*.

Estas síntesis doctrinales se han hecho clásicas, no sólo por la sólida trabazón ideológica, sino también por su estilo llano y claro, que facilita a cualquier persona su lectura. La ventaja que ofrecen sobre otras exposiciones de la Doctrina Social de la Iglesia es la rapidez de consulta y la concisión de los textos. La difusión de estos Códigos contribuirá sin duda a crear un clima social y moral nuevo. "Sus autores desean que encuentre amplia acogida en todos los centros de formación general, escuelas de enseñanza media o superior, círculos de estudio de las organizaciones juveniles, movimientos profesionales o culturales; en una palabra, en cualquier parte donde se pretenda formar las conciencias para la vida cívica"⁴⁹.

Como los temas de los cuatro Códigos aparecidos están muy relacionados entre sí, hay naturalmente algunas repeticiones. El *Código Social* analiza en forma sumaria lo social, la vida familiar, la vida cívica y profesional, la vida económica, las asociaciones privadas y la vida internacional⁵⁰. El *Código de Moral Internacional* estudia las sociedades humanas y sus relaciones, los derechos y deberes de

⁴⁴ Cfr. *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 782-783.

⁴⁵ Unión Internacional de Estudios Sociales, *Código Social*, nueva síntesis; (108 págs.). Buenos Aires, Edición, 1953.

⁴⁶ Unión Internacional de Estudios Sociales, *Código de Moral Internacional*, nueva síntesis (155 págs.). Buenos Aires, Edición, 1954.

⁴⁷ Unión Internacional de Estudios Sociales, *Código de la Familia* (148 págs.). Buenos Aires, Del Atlántico, 1956. Hay una edición española que reúne este Código y los dos anteriores en un solo tomo: *Códigos de Malinas*. Social, Familiar, de Moral Internacional. (606 págs.) Santander, Sal Terrae, 1954. Nosotros citaremos las ediciones argentinas.

⁴⁸ Union Internationale d'Etudes Sociales, *Code de Morale Politique* (224 págs.); Paris, Spes, 1957. Nosotros citaremos la edición española: *Código de Moral Política* (198 págs.); Santander, Sal Terrae, 1959. La misma editorial ha reunido en un solo tomo los cuatro Códigos publicados hacia la fecha: *Códigos de Malinas* (729 págs.); 2ª edición; Santander, 1959.

⁴⁹ Cfr. *Código de Moral Política*, p. 18. Véase también el cálido comentario de A. BRUCCULERI, *Codice di Morale Politica*; La Civiltà Cattolica, 110-III (1959), pp. 78-81. Es interesante considerar la influencia que tendría su difusión entre los periodistas, como se indica también en las páginas que acabamos de citar.

⁵⁰ La edición argentina (cfr. nota 45) está bien presentada, pero ha omitido los prólogos del original no sabemos por qué. Tampoco se indica el nombre del traductor. Se han omitido algunas notas del texto francés con referencia a documentos pontificios y otras se han puesto mal (v.gr. se omite la cita anexa al nº 45; en el nº 124 al final —edición francesa— se cita la carta de la Sgda. Congregación del Concilio a Mons. Liénart, que en la edición argentina se anexa erróneamente al nº 126; y, por el contrario, la del nº 124 se adscribe equivocadamente a Pío XI). Este Código tiene en apéndice dos documentos importantes: la Declaración de los derechos del hombre elaborada por la National Catholic Welfare Conference (U.S.A.) —del 1 de febrero de 1947— y una Declaración sobre la Seguridad Social, que no figura en la edición francesa, pero pertenece a la Unión Internacional de Estudios Sociales.

los estados, las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados, la paz y la guerra. Luego, un interesante capítulo sobre la organización de la sociedad internacional y otro sobre conciencia individual y moral internacional⁵¹. El *Código de la Familia* toca los tres aspectos fundamentales del tema: la familia en sí misma, familia y Estado, familia e Iglesia⁵². El *Código de Moral Política* es más filosófico que los anteriores y establece las nociones básicas acerca de la persona humana, el derecho, la sociabilidad y la sociedad política. A continuación se analiza en él con detalle la estructura de la sociedad política. Ofrecen particular interés los capítulos dedicados a la autoridad estatal y a los derechos individuales. La exposición de los deberes del ciudadano es clara y concluye con un artículo acerca del civismo. Se estudian por último las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y la situación de este último en la comunidad internacional⁵³. Todos los Códigos traen excelentes índices generales y analíticos de materias.

* * *

Este breve recorrido, que ha dejado al pasar otras muchas obras acerca del tema, nos da una idea del interés creciente que la Iglesia muestra hacia el problema social. Aunque todavía nos resta mucho camino, sobre todo en el campo de una sociología general y religiosa en América Latina, disponemos ya de los instrumentos necesarios para una excelente labor pastoral.

La Iglesia ha insistido mucho durante este último siglo en la responsabilidad social de los católicos y podríamos decir que cada Papa ha formulado para su propio pontificado un programa social, como lo ha hecho recientemente S. S. Juan XXIII⁵⁴. Está en nuestras manos el responder generosamente con una acción eficaz.

⁵¹ La edición argentina de este Código (cfr. nota 46) es buena. Tiene dos apéndices de importancia. Uno sobre el pensamiento internacional de Pío XII y el otro acerca de la organización de las Naciones Unidas.

⁵² Las Ediciones del Atlántico (cfr. nota 47) han presentado muy bien el texto. La traducción es correcta. Lamentamos no poder alargarnos en el comentario, porque esta obra es un verdadero tratado acerca de la familia.

⁵³ La edición española ha esmerado la presentación (cfr. nota 48). Se objeta la distinción que hace el Código entre las relaciones individuo-comunidad y persona-sociedad, cfr. *Revue Thomiste*, 58 (1958), p. 783. También es discutible la concepción del *bien común* presentada en el Código, cfr. J. M. ROURA, *Orbis Catholicus*, 2-II (1959), p. 455.

⁵⁴ Cfr. Litt. Enc. *Ad Petri Cathedram*, AAS, 51 (1959), pp. 497-531. La traducción castellana se hallará en *L'Osservatore Romano*, edición argentina, 8 (1959), nº 386. La revista *Orientamenti Sociali* ha dedicado el número de Agosto-Settembre de 1959 a formular interesantes comentarios acerca de este aspecto social de la Encíclica.

PARA UN ESTUDIO ACTUAL DE LOS EJERCICIOS DE S. IGNACIO

Por M. A. FIORITO, S. I. (San Miguel)

Como en ocasiones anteriores, presentamos estas notas o *comentarios bibliográficos de libros actuales*, que pensamos pueden orientar en el estudio de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio.

Cada comentario tendrá un título, sugerido por la lectura de uno o varios libros que nos han ayudado en un comienzo de reflexión teológica relacionada con el texto de los Ejercicios. Entre uno y otro comentario, no habrá nunca una unidad temática, pero sí cierta *continuidad y circularidad*, la misma que caracteriza a los Ejercicios Espirituales; ya que en éstos —como muy bien ha observado G. Fessard, en su *Dialectique des Exercices*— los temas fundamentales no se suceden meramente, sino que *se implican y se completan* mutuamente, constituyendo una unidad vital característica.

Decíamos que cada comentario es un *comienzo de reflexión*: o sea que, al comentar un libro, no queremos agotar su contenido, sino meramente *insinuar* el uso que se podría hacer de él, en orden a una *mayor penetración y actualización* del contenido de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio.

Como diremos después, el texto de los Ejercicios tiene *algo intemporal* que lo pone al margen del vaivén de las cuestiones actuales; pero los que damos y hacemos Ejercicios somos *hombres de nuestro tiempo*, que no podemos ni queremos vivir al margen de las mismas.

En los libros que comentamos, buscamos la *actualidad* de problemas y soluciones; mientras que en el texto de los Ejercicios, buscamos la *seguridad* de lo que sentimos y comunicamos.

LITURGIA Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

En otra ocasión nos hemos referido a este tema, limitándonos entonces a las relaciones entre dos sacramentos —Eucaristía y Penitencia— y los Ejercicios de San Ignacio ¹. Hoy volvemos sobre el tema, aprovechando la publicación de ciertos estudios que lo actualizan.

Comencemos por la obra de Maritain, titulada *Liturgia y Contemplación* ². Su tesis es la íntima conexión entre liturgia y contemplación, hasta el punto que sería tan absurdo querer sacrificar la contemplación a la liturgia, como el querer sacrificar la liturgia a la contemplación (p. 13). La ocasión del libro la ofrecen

¹ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 262-269.

² J. MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, Desclée, Bruges, 1960, 100 págs.

ciertas opiniones que, aunque se ponen a sí mismas dentro del *movimiento litúrgico*, en realidad marchan a contracorriente con el *espíritu litúrgico* (p. 14): resabios de una desagradable controversia suscitada hace algunos años, que tuvo que soportar en parte la Compañía de Jesús, por razón precisamente de sus Ejercicios Espirituales³.

Lo típico de este libro de Maritain es su defensa de la contemplación, como *corona y condición* de la liturgia; y, en este sentido, excede el tema que nos proponemos aquí de las relaciones entre la liturgia y los Ejercicios. Pero tiene tantos elementos aprovechables para comprender la liturgia *en su relaciones con la vida interior —privada y personal—* que caracteriza a los Ejercicios, que nos ha parecido conveniente comentarlo en este lugar.

En su primera parte, trata de la liturgia; y, en su segunda parte, de la contemplación, en sus aspectos positivos; dedicando luego la tercera parte a defenderla contra las ideas falsas que corren sobre ella. Repetimos que lo más característico de este pequeño libro es lo que nos aporta sobre la contemplación, siguiendo a los mejores autores que actualmente poseemos sobre el tema; y citando de continuo, para la parte litúrgica, a la *Mediator Dei* de Pío XII, y para la parte teológica, a Santo Tomás⁴.

Maritain posee el don natural de la claridad de las nociones y distinciones que hace: véase, por ejemplo, a propósito de liturgia y vida interior (pp. 13 y ss.), liturgia y contemplación (pp. 20 y ss.), llamado próximo y remoto a la contemplación (pp. 35-36), oración conciente e inconciente (pp. 40-41), llamado a la perfección (pp. 44-45), contemplación y perfección (p. 48), edad refleja y no refleja (pp. 57, 60, 72), lo social y lo personal (pp. 81-83) etc.

Es muy interesante para nosotros lo que se dice aquí de la contemplación *en los caminos* (pp. 76-78) —el libro termina con el ejemplo típico de Benito José Labre, el peregrino contemplativo—, porque nos recuerda el ideal ignaciano de *in actione contemplativus*: Maritain lo resume diciéndonos que se reduce a la constante atención a Jesucristo presente, y al amor fraterno⁵.

La obra que comentamos nos parece pues muy sugerente para ambientarnos en el tema de la liturgia, con vista al estudio de la misma en los Ejercicios: un buen conocedor de los Ejercicios no tendría dificultad en apoyar muchas afirmaciones del autor con citas textuales tomadas de la obra ignaciana.

* * *

³ Véase la bibliografía sobre la discusión en I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1957, nn. 445-456.

⁴ El tema de la contemplación y la liturgia se está haciendo presente en las revistas especializadas: véase, entre otras, *Vie Spir.*, 42 (1960), pp. 469-492. En un punto no nos gusta enteramente lo que en esta revista se dice: la dificultad que la mentalidad moderna podría encontrar, por ejemplo, en la lectura de los salmos, parte de la liturgia. Otro punto de vista más razonable, lo sostiene, a nuestro parecer, A. MILLER, *La visión cristiana de los salmos*, *Kyrios*, 1 (1958), pp. 5-13.

⁵ En otra ocasión trataremos de la *búsqueda de Jesucristo en todas las cosas*, como característica del magisterio de oración de San Ignacio. En cuanto a la *búsqueda de Jesucristo en nuestros prójimos*, recuérdese lo que von Balthasar llamaba el *sacramento del hermano* (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958). p. 310).

Nos parece que el trabajo de Jungmann, titulado *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*⁶, puede ser un instrumento precioso para nuestro trabajo de Ejercicios. Reúne estudios, escritos originariamente en muy diversas publicaciones, bajo un título que indica claramente la idea directriz: por una parte la *herencia litúrgica* de la Iglesia —a la cual herencia el autor aplica el método genético-histórico en el cual es un especialista—, en sus líneas generales (primera parte) y en sus detalles (segunda parte); y por la otra su concreta aplicación pastoral⁷ en la *liturgia vivida* y en la *predicación* de la iglesia de hoy.

Sería un lugar común decir que Jungmann nos pone en contacto con las fuentes, y que maneja las obras de otros autores como un maestro. Más importante nos parece en este comentario sobre teología de los Ejercicios, llamar la atención sobre el *crisocentrismo* de todo su pensamiento (véase el índice temático, muy útil para la consulta). En particular, véase el capítulo que le dedica al *cristianismo pascual* (pp. 527-537): aquí vemos claramente expuesta la importancia, para la oración, tanto privada (propia de los ejercicios) como pública (propia de liturgia), de la *Tercera adición ignaciana*⁸.

La experiencia pascual no sólo fué capital para los mismos Apóstoles, sino que debe serlo también para nosotros; y éste nos parece ser el fruto esencial final de los Ejercicios y, a la vez, su ambiente espiritual desde el comienzo. El hecho de que las *Semanas* se sucedan y —sobre todo a partir de la *Segunda semana*— la materia se vaya tomando sucesivamente de la *historia de Cristo*, no quiere decir que se eche en olvido la presencia, que supera y trasciende a esa historia, del *Cristo glorioso*. O sea, que en ningún momento se trata, en los Ejercicios, de una mera reconstrucción retrospectiva de los hechos que pertenecen al pasado histórico de Cristo, sino que se trata de una *reflexión*, uno de cuyos polos es la misma persona del ejercitante⁹, y el otro polo es el *Cristo actual*, sentado a la diestra de Dios Padre, y al que nuestro Credo confiesa ser *nuestro Señor*¹⁰.

Así como se ha dicho muy bien que la *imagen pascual* de Cristo —entendido este epíteto, no en el sentido meramente histórico del hecho aislado de la resurrección, sino en el sentido pleno del término, como *memoria de la pasión, resurrección y ascensión del Señor*— es esencial a toda celebración litúrgica¹¹, así nosotros diríamos que esta misma es la imagen exacta de Cristo, que ya desde el comienzo de los Ejercicios debe tener presente el ejercitante: imagen que se irá enriqueciendo, a lo

⁶ J. A. JUNGMAN, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Tyrolia, Innsbruck, 1960, 560 págs.

⁷ Esta aplicación pastoral nunca falta en la escuela de Jungmann, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 381-382.

⁸ Ejercicios, n. 75: sobre esta adición, y su sentido expresamente crisocéntrico, volveremos en otra ocasión. Esperamos entonces tener ocasión de comentar la obra colectiva, homenaje a Jungmann, titulada acertadamente *Paschatis Sollemnia*, Herder, Freiburg, 1959.

⁹ Cfr. acerca del *Midrash* bíblico y *reflexión ignaciana*, *Ciencia y Fe*, 14 (1959) pp. 541-544.

¹⁰ Cfr. K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, pp. 86 y ss.

¹¹ Cfr. *Fragen der Theologie Heute*, Benziger, Einsiedeln, 1958, pp. 488-496, donde Hofmann trata magistralmente este tema.

largo de los Ejercicios, con experiencias personales e intransferibles, pero que desde un principio debe ser el fundamento sobre el cual se ha de apoyar el esfuerzo del ejercitante ¹².

No hemos querido tocar sino un solo punto del libro de Jungmann que comentamos: su *cristocentrismo*, que hace años inspira sus investigaciones litúrgicas y catequéticas ¹³; y lo hemos hecho así para no romper la unidad de nuestro comentario de los Ejercicios. Otros temas interesantes (sentido de iglesia, concepto de la fiesta cristiana, valor cristiano del domingo, etc.) se pueden consultar en el índice temático del final que, junto con el registro de autores citados, prestará un buen servicio al lector.

El volumen termina con una lista donde se indican los sitios de donde fueron tomados todos estos trabajos, retocados por su autor —para evitar repeticiones inútiles—, y actualizados en punto a bibliografía. Hay que felicitar a la editorial por habernos puesto al alcance tanto material diseminado antes en revistas de difícil consulta.

* * *

Del mismo ambiente que el libro anterior, no ha llegado otro sobre los ritos litúrgicos y la práctica pastoral de otros tres sacramentos, el Bautismo, la Confirmación, y la Eucaristía. Son dignos representantes de las preocupaciones actuales por la vida sacramental y litúrgica de la Iglesia; y por eso queremos comentarlas aquí, no porque se refieran directamente a los Ejercicios de San Ignacio, sino porque éstos deben referirse —de una manera que les es propia, pero no por eso menos real— a la vida sacramental y litúrgica de la Iglesia de hoy. Porque, si bien en los Ejercicios hay *elementos metahistóricos* que hay que salvar a toda costa y no sacrificar en ninguna adaptación, no por eso es menos cierto que deben transmitirse en un lenguaje que responde a la época histórica en que se están haciendo; máxime si el lenguaje al que nos referimos ahora es, en último término, el lenguaje —y los gestos— de la liturgia y de los sacramentos de la Iglesia de siempre.

Ya hemos presentado estos libros, breve pero cuidadosamente, en esta misma revista ¹⁴. De modo que ahora nos limitaremos a señalar sus ventajas para una actualización de ciertas ideas de los Ejercicios.

La obra de Stenzel sobre el bautismo ¹⁵, aunque complementaria de la de Jungmann sobre la misa, no tiene su estilo pastoral tan directo, pero sí su equivalente riqueza histórica. Concentra su atención en la génesis histórica del rito del bautismo; y su parte principal es aquella en que nos hace la historia del mismo después de concluido el Nuevo Testamento. El momento histórico más trascendental en la

¹² Volveremos, en un estudio ulterior, sobre este sentido cristocéntrico del *Principio y Fundamento* ignaciano, porque lo consideramos relacionado con el tema, (cfr. la nota 8) de la *Tercera adición*, punto de partida de la oración ignaciana.

¹³ El punto de partida, bien notado por cierto, fué su obra titulada *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Herder, Freiburg, 1936. Cfr. Greg., 37 (1956), pp. 305-306.

¹⁴ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 98-99.

¹⁵ A. STENZEL, *Die Taufe*, Rauch, Innsbruck, 1958, 319 págs. Jungmann, en la introducción, hace una elogiosa presentación del esfuerzo del autor, discípulo suyo.

historia del rito ha sido el comienzo de la costumbre de bautismo de los párvulos; y, luego, la actual práctica del bautismo *quam primum*. Stenzel sigue paso a paso todas las consecuencias de esta práctica; y aunque en general se mueve en el campo de los datos históricos, dedica el capítulo final a recoger todas sus consecuencias pastorales. Recomendamos la lectura de este último capítulo, porque su punto de vista creemos que puede llegar a influir en la práctica futura de este sacramento.

El momento del rito bautismal que siempre nos ha llamado la atención, en sí mismo y por sus relaciones con los Ejercicios, es el de los *exorcismos* (pp. 37 y ss.): o sea, la ritualización de la presencia de Satanás en la historia de cada hombre¹⁶, y de toda la humanidad¹⁷.

La práctica del discernimiento de espíritus, tan propia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio —y que San Pablo consideraba como una necesidad de la vida espiritual cristiana, y como una señal de la madurez espiritual de todo cristiano¹⁸— presupone la fe en la presencia de Satanás en la historia de cada hombre y de la humanidad, que algunos autores han llamado la *economía de Satanás*¹⁹, contrapuesta a la *economía de Cristo*, y que constituye el tema peculiar de la *Primera semana* de San Ignacio. Ahora bien, el rito del bautismo, con sus repetidos exorcismos, es uno de los argumentos en favor de la asequibilidad —y aún necesidad—, para el común de la gente, de esta verdad revelada. Tanto que, aunque no los entendiera el mismo bautizado, habría que seguir viendo en ellos un rito necesario para los presentes, a quienes la lucha por la vida hace olvidar demasiado que “debemos luchar, no contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y las potestades, contra los adalides de las tinieblas, contra los espíritus malignos” (Efesios, 6, 12).

Volviendo a la obra de Stenzel, digamos solamente que sus observaciones sobre el actual rito bautismal de los niños, han llamado la atención de los especialistas²⁰, y pueden dar lugar a una profunda renovación de su práctica futura. Para un estudio más directamente relacionado con la práctica de los Ejercicios Espirituales, véase la bibliografía selecta que nos ofrece, por ejemplo, al tratar de los exorcismos (pp. 98 y ss.).

* * *

Hemos hablado, en otra ocasión, de una *teología de la Eucaristía*, que interesa para la práctica de los Ejercicios²¹. Y un libro que nos ha llegado sobre el tema, nos mueve a volver sobre lo mismo: nos referimos a la obra de Fischer, titulada *Catequesis eucarística y renovación litúrgica*²². Ya hemos dicho algo sobre esta

¹⁶ Cfr. Ciencia y Fe, 12 (1956), n. 46, pp. 49-51.

¹⁷ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 550-553.

¹⁸ Cfr. C. SPICQ, *Epîtres aux Hébreux*, II, Commentaires, pp. 145 y ss., 214 y ss.

¹⁹ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1958), pp. 537-542.

²⁰ Cfr. Arch. für Liturg. - Wiss., 6 (1959), pp. 129-131.

²¹ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 264-267.

²² H. FISCHER, *Eucharistie-Katechese und liturgische Erneuerung*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 237 págs.

obra, en la anterior entrega de esta misma revista²³; pero quisiéramos volver una vez más sobre ella, porque nos ha parecido extraordinaria como instrumento de trabajo: al hacer la historia de dos movimientos eclesiales —el eucarístico y el litúrgico—, hace la historia de uno de los aspectos más consoladores de la Iglesia de nuestro tiempo, desde San Pío X hasta nuestros días. Es notable la maestría con que el autor se ha documentado; y, en posesión de toda la documentación, ha sabido desentrañar el sentido convergente de ambos movimientos, el de la catequesis eucarística y el de la renovación litúrgica, que son los que dan título a este libro.

El breve prólogo de Jungmann termina deseando que este libro oriente a la Iglesia de nuestros días a encontrar cada vez más profundamente el sentido del precepto del Señor: “Haced esto en memoria mía”. La introducción, del mismo autor del libro, explica los términos (catequesis eucarística y renovación litúrgica) escogidos como polo de su investigación histórica, y su objetivo, que es mirar el pasado para prever el futuro. El material documental está tomado preferentemente del ambiente alemán, y va de los años 1905 (decreto sobre la comunión frecuente, de Pío X) hasta el comienzo de la última guerra, 1939. Lo más importante del libro se halla en su segunda parte, donde después de trazado, en la primera parte, el *panorama histórico*, el autor señala los *cambios* experimentados en la práctica eucarística; para exponer, en la tercera parte, sus *resultados* prácticos. El autor señala, también en la introducción, los límites de su investigación (pp. 13-14). En el curso del libro, en el aparato crítico, se puede apreciar hasta qué punto ha manejado la abundante bibliografía que pone al final del libro. Además, ha tenido el acierto, en las notas, de hacer referencias oportunas a los diversos sitios del propio libro donde trata cuestiones semejantes.

No es posible resumir aquí un libro tan rico como éste, ni podemos olvidar que ha sido escrito expresamente para la catequesis infantil; pero creemos que debe ser consultado por quienquiera desea vivir al día, y *sentir en la Iglesia* de hoy, preocupada —gracias a Dios— por responder cada día mejor al deseo del Señor: “Haced esto en memoria mía” (Lucas, 12, 19), cual se puede lograr con una plena inteligencia de la celebración litúrgica eucarística.

Si bien los Ejercicios tienen un valor intemporal, que no depende —así nos parece a nosotros— de los problemas que se vaya planteando la Iglesia a lo largo de los tiempos, con todo el director que los da, es necesariamente un hombre de un tiempo determinado, y no puede vivir al margen de la Iglesia de su propia tiempo. Insistimos en esta idea, porque es una de las razones de nuestros comentarios teológicos a los Ejercicios, redactados al compás de la lectura de los libros que representan el tiempo que vivimos, y a la Iglesia de la que formamos parte nosotros: la *intemporalidad* de los Ejercicios no nos dispensa a nosotros de vivir nuestro tiempo. Y uno de los libros que más nos pueden ayudar a vivir nuestro tiempo es la obra que comentamos de Fischer, que abarca dos *movimientos de Iglesia* tan importantes como el eucarístico y el litúrgico, que representan realmente nuestro tiempo, y preparan el futuro.

* * *

²³ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 98.

Lo mismo y por la misma razón diríamos de la obra de Adam, sobre la *confirmación y su práctica pastoral*²⁴, de la cual ya hemos hecho una breve presentación en otra entrega de esta revista²⁵. Nos permitimos insistir en una peculiaridad de este libro: precisamente porque no hay otro que lo haya hecho suficientemente, nuestro autor ha entrado de lleno en el estudio teológico de la confirmación —le dedica casi un tercio de su libro— para poder proceder con pie firme en su estudio pastoral (p. 11, prólogo del Obispo de Main). Por eso, además de la razón que hemos dado, a propósito del libro anterior, para ocuparnos de él en este comentario de Ejercicios, el libro que ahora nos ocupa tiene el interés peculiar de su valor teológico²⁶. Como dijimos en otra ocasión, la teología de los Ejercicios no depende directamente de los *tratados* que se llaman de teología²⁷; pero sí se enriquece con las *experiencias* teológicas de los hombres de Iglesia de todos los tiempos, experiencias que se hallan contenidas en libros como el que comentamos, abundantemente documentados. Lo decimos nuevamente: si bien los Ejercicios, en su texto —que trasciende todos los tiempos— puede prescindir de estas expresiones temporales, nosotros, que los damos y los hacemos, no podemos prescindir de ellas. Con tanta mayor razón cuanto que se trata, en el caso de la confirmación, de un *sacramento de la edad perfecta* del cristiano; o sea, de la edad espiritual que suponen los Ejercicios de San Ignacio²⁸. El autor distingue, de propósito, entre un *punto de vista jurídico y psicológico* —característico de quienes quieren retrasar la recepción de la confirmación— del *punto de vista sobrenatural* (pp. 80-81, y *passim*), que defiende como propio de la pedagogía cristiana (p. 130 y *passim*). Si quisiéramos definir ahora el sujeto apto para hacer Ejercicios, tendríamos que decir que la aptitud fundamental la configura este sacramento de la confirmación: sin él, sería aventurado hacer Ejercicios, que por algo se llaman *espirituales*²⁹; y con él, podemos confiar en que el ejercitante será algo más que un oyente —sea cual fuere su edad—, si de nuestra parte no lo distraemos de la acción del Espíritu que ya posee en su plenitud³⁰.

24 A. ADAM, *Firmung und Seelsorger*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 262 págs.

25 Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 98-99.

26 Véase la *conclusión*, sobre el *sentido teológico de la confirmación*, que el autor expresa con una definición que resume todos los aspectos del sacramento, sacados de los documentos de la revelación y tradición: sacramento de la plenitud espiritual (pp. 85-86).

27 Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 253-256.

28 A propósito de las prudentes disquisiciones del autor, sobre la edad conveniente para la recepción de la confirmación, capítulo 2, diríamos que su solución al problema pastoral de su recepción en los niños (pp. 128-133), tiene aplicación —*mutatis mutandis*— al problema de la adaptación del Los Ejercicios a los niños. No podemos detenernos en ello, pero hemos querido mostrar, en este ejemplo concreto, hasta qué punto un problema específico de la pastoral sacramental puede ayudar a un problema práctico de los Ejercicios.

29 Cfr. H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, particularmente pp. 231 y ss.; de acuerdo con las fuentes que Bacht cita, y que son la razón de ser del sentido pleno del epíteto *espiritual*, aplicado a los Ejercicios, a las mociones, a la dirección y al discernimiento de espíritus.

30 Sobre el alcance de esta plenitud, véase lo que breve, pero claramente, nos dice nuestro autor (pp. 81, 244-249, y *passim*).

Recomendamos la lectura del capítulo tercero, sobre la preparación a la recepción del sacramento de la confirmación: después de hacer la historia de la misma (pp. 139-165), determina los aspectos fundamentales de esta preparación, que serían la determinación clara del sentido del sacramento (pp. 167-169, muy relacionado con la historia de la teología de la confirmación, hecha en el primer capítulo), la adaptación a la edad del confirmado (pp. 169-172), la preparación ascética (pp. 172-175), los medios de preparación (pp. 175-176), y la intervención de la familia y de la comunidad parroquial (pp. 175-177). Esta parte del libro, a la vez práctica y teórica, pastoral y teológica, resulta ser la parte del estudio del sacramento de la confirmación que más se asemeja al estudio teórico-práctico de los Ejercicios, cual lo pretendemos en estos comentarios bibliográficos.

TEOLOGIA DEL MILAGRO

San Ignacio, en su libro de los Ejercicios, nos habla expresamente de los milagros como tema de las meditaciones de la *Segunda semana*: en los *Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor* (Ejercicios, nn. 261 y ss), después de los *Modos de orar*, propone concretamente *seis milagros*, que son el de *Canáa*, *La Tempestad Calmada*, *Cristo sobre las aguas*, *La multiplicación de los panes y peces*, *la Transfiguración*, y *La Resurrección de Lázaro*.

De acuerdo a un esquema teológico, estos seis milagros se pueden, de a dos, clasificar en la siguiente forma, según su significación teológica:

1. *Signos de sumisión de la creación a Dios*: la tempestad calmada (Mateo, 8), y Cristo sobre las aguas (Mateo, 14).

2. *Signos de amor redentor*: las bodas de Canáa (Juan, 2), y el dar de comer a cinco mil hombres (Mateo, 14).

3. *Signos de un mundo renovado*: la transfiguración (Mateo, 17) y la resurrección de Lázaro (Juan, 11).

Fuera de todo esquema, hay que situar el *Milagro Pascual* (la muerte y resurrección de Cristo), que por eso es tema especial de la *Tercera y Cuarta semana* de los Ejercicios; y que ilumina con su luz a todos los otros milagros de la vida terrena de Cristo, que no son sino sus anticipos.

El número reducido de milagros que los Ejercicios expresamente mencionan —sólo seis, como vimos, sin contar el milagro Pascual— es propio de la parsimonia ignaciana; pero también responde a la parsimonia del mismo Señor: "Es notable la modestia de Jesús en sus milagros. Tienen, dentro de su misión, un papel bastante restringido, y su número no es considerable, ni en ellos se halla nada de llamativo, pues sólo sobresalen dos resurrecciones..."³¹. Como en los Evangelios, también en los Ejercicios lo que importa no son los detalles de cada milagro, sino su *significación salvífica*, que hemos esquematizado más arriba en sus tres grados o etapas: *signos de sumisión de la creación a Dios*, *signos de un amor redentor*, y *signos de un mundo renovado*³². Veámoslo por parte:

³¹ Cfr. A. GEORGE, *Les miracles de Jésus*, Lum. et Vie, n. 33 (1957), pp. 302-303.

³² *Ibid.*, pp. 306-308.

1. El hombre, dentro de la creación natural, naturalmente proyecta su libertad hacia afuera, tratando de dominar el cosmos visible. Decentrado el cosmos por el pecado del primer Adán, Jesús, el segundo Adán, demuestra su poder sobre la creación (calma la tempestad, y camina sobre las aguas del lago), y manifiesta así que puede devolverle al hombre el puesto de señor, que ha perdido por el pecado.

2. El hombre, espíritu encarnado, tiene necesidades corporales, que en el paraíso satisfacía plenamente. Perdida hasta esta felicidad natural por el pecado del primer hombre, Jesús (en Canáa, y en el desierto, multiplicando el pan y el vino) demuestra que —además de la felicidad eterna, pregustada en el pan y vino eucarísticos— puede devolverle al hombre su felicidad terrena.

3. El hombre, sujeto a la muerte y a la corrupción como estipendios del pecado, añora el estado preternatural del paraíso, y el sobrenatural del cielo. Jesús (en la resurrección de Lázaro, y en su propia transfiguración) demuestra su dominio sobre la muerte, y su poder sobre la vida.

Los milagros pues de la vida del Señor, manifiestan todas las dimensiones del *Misterio de Jesús*: su dominio sobre la creación, su amor redentor, y su poder de renovación. Y, en los Ejercicios, son un tema que manifiesta la unidad circular de los mismos, desde la *Primera* hasta la *Cuarta semana*, desde la historia desde el pecado hasta la gloria de la resurrección³³.

Porque el milagro es también tema de la *Primera semana*, no solamente en cuanto que ésta explica las circunstancias históricas —desquicio del cosmos, y necesidad de salvación, tanto en el plano natural como en el sobrenatural— dentro de las cuales adquieren su plena significación redentora los milagros de la *Segunda semana*, sino porque la misma *Primera semana* es una reflexión sobre un milagro particular, mucho más personal —para el ejercitante— que los milagros evangélicos: el perdón concedido al mismo ejercitante, es un hecho extraordinario del orden de la gracia, que sorprende al ejercitante, haciendo que polarice su atención hacia Cristo, razón última de ese hecho, que adquiere así las dimensiones teológicas de los milagros evangélicos.

Así como Jesús pretendía, con sus milagros hechos en medio de su pueblo carnal del Antiguo Testamento, que éste experimentara en carne propia la salvación, para hacérsela desear *in spiritu et veritate*³⁴, así pretende, en los Ejercicios, que cada ejercitante experimente esa salvación en su propia vida espiritual para que la desee más plenamente.

La idea fundamental que debe prevalecer durante toda la *Primera semana*, es la de haber sido uno salvado en medio de tantos otros que ya han sido condenados (Ejercicios, n. 71); es decir, la idea de una excepción personal que adquiere toda su fuerza al final del *dia primero* (meditación del infierno), en el momento del coloquio: "...no me ha dejado (Jesús) caer (en el infierno)...", como tantos otros han caído, sea antes, sea durante, sea después de su advenimiento (ibid.).

Ya desde la *primera meditación*, al hacer la historia de los pecadores —que tal

³³ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 340-341.

³⁴ Cfr. G. DELCUEYE, *Heilgeschichtliche Aspekt für unsere Verkündigung*, en *Verkündigung und Glaube*, Herder, Freiburg, 1958, pp. 158-159.

es la historia del pecado, como la propone San Ignacio—, el sentimiento decisivo debe ser el sentirse uno *preferido por Cristo* (Ejercicios, n. 53) y como *reservado* para cosas mayores³⁵.

Ahora bien, el milagro es un *llamado personal* que el Mediador de Dios, Jesús, hace a cada hombre: no es nunca un mero hecho en bruto, sino que tiene un sentido que sólo es accesible para una persona humana, en disposición de establecer un diálogo con Dios. Por eso, Jesús sólo hará milagros en presencia de uno que pueda y quiera entenderlo³⁶.

Por eso creemos, sin temor de forzar los términos, que los días de Ejercicios deben ser interpretados en las categorías propias de la experiencia de un hecho milagroso, como comienzo de un diálogo con el Señor que realiza, ante los ojos atónitos del ejercitante, un milagro que sólo cada ejercitante puede entender, porque es el milagro de su propia salvación. Y tanto más lo entenderá, cuanto más se conozca a sí mismo³⁷. La insistencia que San Ignacio pone en el *examen de conciencia* (como se ve por la longitud de los documentos que le consagra en la *Primera semana*), se explica pues, sin romper la unidad de la *Primera semana*, como parte de la experiencia personal que precede a la del milagro de salvación que realiza el mismo Señor —y no el director de Ejercicios— a los ojos del ejercitante³⁸.

En esta forma se explica que todos los documentos de la *Primera semana* —incluidos los de los exámenes—, converjan hacia una única experiencia religiosa, fundamental para el diálogo de cada alma con su Señor y salvador: la experiencia de ser uno objeto de una intervención milagrosa de Dios.

Esta interpretación de la *Primera semana*, como milagro que se medita y se experimenta en los Ejercicios, supone una teología del mismo que insista en su valor de signo, fundamento de un diálogo cuya iniciativa es del Señor, pero que supone una disposición personal especial en el espectador del milagro. Con ese objeto recomendamos el libro de Monden sobre el milagro³⁹: en su versión original holandesa fue muy apreciado en los círculos especializados⁴⁰, y ahora, en su primera edición francesa, podrá ser aprovechado en círculos más amplios.

Su autor cree llegado el momento de intentar una visión de conjunto del milagro: el panorama que nos traza en su introducción, nos deja entrever la actualidad del tema —tanto en el catolicismo, como en el portestantismo y en la ciencia acfesional—, y sus posibilidades para quien, como el autor, lo va a abordar desde

³⁵ Es la idea del resto o residuo de pueblo escogido, que forma parte de la pedagogía bíblica de Dios, ya desde los primeros pasos dados por su pueblo en el Antiguo Testamento, cfr. P. DEMAN, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*. Cah. Sion., nn. 3-4 (1952), pp. 49-51.

³⁶ Cfr. L. MONDEN, *Le miracle*, Desclée, Bruges, 1959, pp. 111-112. En seguida comentaremos esta obra, la más importante contribución a la *teología del milagro* que conocemos.

³⁷ El mismo Señor le revelará, para eso, su pecado (cfr. W. de BROUCKER, *La première semaine des Exercices*, Christus, 6 (1959), pp. 23-27).

³⁸ Vemos aquí una nueva razón de la inutilidad de querer *predicar los Ejercicios* (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1959), p. 536): un milagro no se predica, sino que se hace presenciar. Lo único que tiene que hacer el director de Ejercicios es hacer caer en la cuenta, al ejercitante, de la realidad personal de ese milagro de salvación.

³⁹ L. MONDEN, *Le miracle*, Desclée, Bruges, 1959, 328 págs.

⁴⁰ Cfr. Orient., 22 (1958), pp. 189 y ss.

un punto de vista muy distinto al de la apologética ⁴¹. Punto de vista más teológico, no sólo en el sentido de que considera el milagro como hecho teológico estrictamente tal —fuera del alcance de la ciencia natural—, sino porque, además, lo integra dentro de una cosmovisión teológica, como parte que sólo se entiende si se tiene en cuenta el resto (p. 14).

Así se explica el plan del libro, que comienza siendo una *dogmática del milagro* (qué es, según la Iglesia un milagro; cuál es su función en el conjunto de la doctrina; cómo debe presentarse, si quiere ser tenido por auténtico; cómo se discierne; y cuál es su fuerza probatoria), antes de pretender ser una *apologética* del mismo (si hay hechos semejantes en la historia; y si en ellos se puede discernir el sentido que la Iglesia quiere darles).

El estilo del autor es asequible a cualquier lector, porque evita los tecnicismos; pero no ahorra nada de un aparato crítico que lo haga aceptable al investigador más exigente: uno de los valores más evidentes de esta obra es su aparato crítico, cuya consulta es facilitada por un abundante índice*alfabético de autores citados. La traducción del original holandés ha sido revisada por su autor, y su bibliografía puesta al día ⁴².

El punto de vista del autor, sin dejar de ser útil para quien no tenga fe, tiene su especial valor ⁴³ para quien ya la tiene, y la quiere vivir plenamente ⁴³. La apologética antigua —la de los tratados— ha acaparado demasiado el milagro, haciendo que perdiera su valor espiritual, que es precisamente el que tiene como parte de los temas de Ejercicios, y que nuestro autor pone a plena luz en su libro. Con vistas a una *teología de los Ejercicios* —en lo que éstos se ocupan del milagro—, puede leerse a Monden, comenzando por su capítulo sexto de la primera parte (Jesús taumaturgo, pp. 99-118): juzgamos que el punto de vista que aquí expone el autor es esencial para reflexionar cristianamente —a la manera ignaciana— el hecho del milagro. Y el resto del libro no es sino la resonancia teológica y apologética de este punto de vista cristocéntrico.

ORACION DE JESUS Y ORACION IGNACIANA

El tema de la llamada —en Oriente sobre todo— *oración de Jesús*, se ha actualizado y difundido mucho en Occidente, a partir de la publicación de los *Relatos de un peregrino ruso* ⁴⁵. Este libro, clásico oriental, se puede decir que desde entonces

⁴¹ Queremos decir: distinto de la apologética de los manuales, que no es la actual apologética (cfr. H. LAIS, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Seelsorger Verlag, Wien, 1956; tiene traducción castellana en Herder, Barcelona, 1958. La actual apologética es más dogmática y teológica.

⁴² Así por ejemplo, se cita al último artículo de Dahnis, de quien el autor se siente deudor en su inspiración dogmática (p. 15), pero que en este caso le obliga a precisar en qué se aparta de él (p. 57, nota 2).

⁴³ Cfr. *Orient.*, 22 (1958), pp. 189 y ss. Por ejemplo, los esfuerzos que el autor hace por poner el milagro fuera del alcance de los científicos, caracteriza este punto de vista, más teológico —en el sentido actual— que apologetico —en el sentido antiguo— del hecho milagroso.

⁴⁵ *Récits d'un pèlerin russe*, La Bacconière, Neuchâtel, 1945; traducción castellana, Desclée, Buenos Aires, 1952: ambos con introducción, y notas explicativas al texto por J. GAUVAIN.

pertenece a la literatura espiritual occidental: ha sido objeto de muchos estudios, uno de los cuales —que nos ha llegado en su tercera edición— nos va a dar pie para insinuar un paralelo entre la *oración de Jesús* —típica del peregrino ruso— y la oración ignaciana. Nos referimos a *La prière de Jésus*, por un monje de la Iglesia de Oriente ⁴⁶, que en su origen fue un artículo de la revista *Irénikon* (1947-1952), y que ahora se ha convertido en un pequeño pero excelente instrumento de trabajo, por su buena bibliografía y por la maestría que su autor demuestra en la conducción del tema, que es la génesis y desarrollo de esa oración, y su práctica en la tradición religiosa bizantino-eslava.

El plan del libro es lógico: invocación del *Nombre de Jesús* —que caracteriza a la llamada *oración de Jesús*— en la Escritura y Tradición patristica; en el hesicasmo sinaítico y del monte Athos; en la época de la *Filocalia*; en los *Relatos del peregrino ruso*; y finalmente en nuestra época. El último capítulo trata de la práctica progresiva de la *oración de Jesús*; con dos apéndices, el uno sobre el método psico-fisiológico de oración, y el otro sobre la invocación del *Nombre de Jesús* en Occidente.

En el primero de estos apéndices, el autor se refiere expresamente a la *oración por anhelitos o por compás* de San Ignacio, tal cual éste la propone en su libro de los Ejercicios (nn. 258-260); para ser completo el paralelismo de la oración de Jesús con la espiritualidad de la Compañía de Jesús, habría que mencionar la práctica, tan extendida en la primitiva Compañía, de las *oraciones jaculatorias*; y también la práctica de las letanías de comunidad, en todas las casas de la Orden. Creemos que en estos dos o tres puntos de referencia, se hallan otras tantas posibilidades de estudio comparativo entre la *oración de Jesús* y la *oración ignaciana* ⁴⁷. Nos limitamos aquí a indicarlas, porque pensamos que es cuestión de experiencia vivida, y no sólo de estudio abstractos.

Como fuente de la *oración de Jesús*, véase también *La Pequeña Filocalia de la oración de Jesús* ⁴⁸. Más bibliografía se encuentra en el libro que acabamos de comentar, en sus excelentes y oportunas notas al texto.

* * *

Quien haya hojeado los *Relatos del peregrino ruso*, que citamos al principio, sabe por experiencia lo atrayente que resulta la personalidad religiosa tan poderosa

⁴⁶ *La prière de Jésus*, par un moine de l'Eglise d'Orient, Chevetogne, 1959, 126 págs.

⁴⁷ Podríamos añadir aquí el *Anima Christi*, que —junto con el Padre Nuestro y el Ave María— forma parte de la oración ignaciana, y que es un ejemplo de la llamada *piEDAD eruptiva*, que naturalmente se vuelve a Cristo (cfr. B. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, Maison Dieu, 27 (1951), p. 98, con la indicación bibliográfica de la nota 44), y se manifiesta en aclamaciones cristocéntricas. Este tipo de aclamación coincide, en lo esencial, con la oración de Jesús, y únicamente difiere en la variedad de las palabras: hay tal unidad afectiva, que esa variedad de palabras no multiplica —de hecho— las ideas.

⁴⁸ *La petite Philocalie de la Prière de Jésus*, trad. et présent. par J. GOUILLARD, Cahiers du Sud, Paris, 1953, con introducción (pp. 3-36), y apéndice (sobre la técnica sufita —árabe— de la *oración del corazón*).

que en esos relatos se nos manifiesta. Ahora bien, el solo hecho de que también San Ignacio se haya llamado a sí mismo *el peregrino*, y haya vivido tantos años en camino⁴⁹, nos autoriza a buscar puntos de contacto entre ambos; mejor diríamos, tratar de entender las experiencias del uno por las del otro.

La reedición de la obra de W. Nigg, *Der Pilgers Wiederkehr*⁵⁰, nos parecería una buena introducción al tema cristiano del *peregrino*, que el autor desarrolla en tres variantes —un protestante, un católico, y un ortodoxo— y como tema que fundamentalmente se repite en la espiritualidad del hombre de todos los tiempos —y de todas las iglesias— (p.20). Todas las épocas han tenido sus peregrinaciones, a veces hasta en masa —las cruzadas, las peregrinaciones a los lugares sagrados y a los santuarios, las diásporas de pueblos enteros, etc.— que no eran sino la materialización de algo más profundo, y que hoy se ha hecho casi totalmente interior (pp. 21-22). No se trata meramente del cansancio de la vida, sino más bien de la *conciencia*, cada vez más aguda, *de la transitoriedad de las cosas de esta vida* (p. 22), como conciencia que es esencial al cristianismo⁵¹.

En el fondo, no es una huida del mundo, sino una *búsqueda* positiva de algo mejor (pp. 23-24); especie de carisma personal, portador de un mensaje de vida para los demás (pp. 25-26): nos parece que esta misma es la mejor descripción de la *indiferencia ignaciana*, tal cual San Ignacio la propone en su *Principio y Fundamento*⁵².

Nigg nos presenta —después de la introducción que acabamos de resumir en sus líneas esenciales— tres figuras de peregrino: la una, del siglo diecisiete, es un protestante inglés; la otra, del siglo dieciocho, es un católico romano, Benito José Labre; y la tercera, del siglo diecinueve, es el mencionado peregrino ruso.

Para el tema de la *oración de Jesús*, nos interesa sobre todo la figura del peregrino ruso (pp. 135-197), que abarca los siguientes subtemas: La tierra de Dios, el diálogo con el *staretz*, la oración interior, y el hombre de corazón.

Dejamos pues abierto este tema de estudio, porque su solución completa —como sucede en los temas de oración— supone experiencia⁵³: los paralelismos indicados entre la *oración de Jesús* —u oración del peregrino ruso— y la *oración ignaciana*, no son sino sugerencias especulativas, que podrán guiar, pero no sustituir la experiencia concreta y personal.

⁴⁹ Hasta el punto de que un autor haya llamado, a la espiritualidad ignaciana, *mística del camino*, cfr. W. NIGG, *Geheimnis der Mönche*, Artemis, Stuttgart, 1953, pp. 378 ss.

⁵⁰ Fischer Bücherei 1958, 198 págs.

⁵¹ Como lo he hecho notar muy bien M. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums*, Ettal, 1954, passim, cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959) pp. 118-119.

⁵² Cfr. K. RAHNER *Spiritualité ignatienne et dévotion au Sacré Coeur*, Rev. Asc. Myst., 35 (1959), pp. 148 y ss. En tres sitios por lo menos, trata de la indiferencia; y vale la pena sintetizar este rico material teológico sobre esta noción tan capital de la espiritualidad ignaciana, que vemos relacionada con la noción del peregrino que estamos considerando a propósito del peregrino ruso.

⁵³ Téngase presente estos dos estudios: B. SCHULTZE, *Untersuchungen über das Jesus-Gebet*, Orient. Christ., 18 (1952), pp. 319-376, quien trata de un equivalente oriental del *Anima Christi* occidental; y H. BACHT, *Das Jesus-Gebet, seine Geschichte und seine Problematik*, Geist und Leben, 24 (1951), pp. 326-338.

CONCEPTO DE EDUCACION, Y EJERCICIOS ESPIRITUALES *

La historia de la Compañía de Jesús en el campo educacional, hasta su extinción en el año 1773, se puede resumir así: dos siglos de satisfactoria experiencia en la materia, triunfos de sus alumnos en todos los campos que van desde la ciencia empírica hasta la teología, en colegios y universidades que brotan en los rincones más apartados del globo.

Al reaparecer la Compañía en 1814 y continuar su labor educacional, la discusión se hace abundante en lo que se refiere a la aplicación de métodos, otrora tan útiles, ya que no deja de ser notorio, particularmente en algunos lugares, la falta de influjo de sus alumnos egresados, en los diversos campos científicos, políticos y sociales de los respectivos países. Tal problema crea el afán de hallar nuevos medios en sustitución de otros que se consideran entonces anticuados, cuando no inútiles.

En esta lucha pedagógica, si exceptuamos los estudios históricos entre los que se destacan los de Leturia ⁵⁴, Dainville ⁵⁵, y Farrell ⁵⁶, llama la atención la escasez de trabajos que se refieren a las ideas educativas ignacianas. G. Ganss, Director del Departamento de Estudios Clásicos de Marquette University (Milwaukee), nos presenta ahora, como fruto de largos años de investigación, un intento por cubrir este vacío; y como lo insinúa en su prefacio a la edición original en lengua inglesa ⁵⁷, ensaya el desglose de los principios educacionales perennes que puedan aplicarse en los ambientes de hoy, tan diversos de los del siglo XVI.

En el curso de su estudio, se encuentra con realidades a veces desconcertantes, como los problemas del humanismo, latín, etc... que le obligan "a modificar y aún a abandonar teorías educacionales que en otro tiempo consideraba como parte esencial del concepto educacional jesuítico, y que defendió anteriormente con sinceridad, aún en letras de molde"⁵⁸.

Podríamos decir que Ganss, a través de un estudio histórico serio, útil instrumento de trabajo por sus completas bibliografías e índices analíticos y de autores, se ha limitado —y es bastante— a introducirnos en el debate, y a invitarnos a tomar parte en él.

Al análisis de las Universidades, tal como las concibió el Santo de Loyola, sigue el estudio del mutuo influjo entre la Universidad y el ambiente social-cultural de la

* La redacción de este estudio, que incluimos como parte del nuestro, pertenece a Mariano N. Castex, S. I.

⁵⁴ Cfr. PEDRO DE LETURIA, *De Constitutionibus collegiorum*, en *Estudios Ignacianos*, vol. I, pp. 355-387.

⁵⁵ Cfr. FRANÇOIS DAINVILLE, *La naissance de l'humanisme moderne*, Beauchesne, París, 1940; *La géographie des humanistes*, id., id., 1940; y *L'éducation des jésuites*, Etudes, 251 (1946), pp. 181-201.

⁵⁶ Cfr. ALLAN P. FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education*, The Bruce Pub. Comp., Milwaukee, 1938; y *Colleges for Extern Students opened in the Lifetime of St. Ignatius*, AHSI 6 (1937), pp. 287-297.

⁵⁷ *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University*, Marquette University Press, Milwaukee, 1954. Traducción castellana, *Universidad y educación jesuíticas ideadas por San Ignacio*, Ed. y Pub. Antillenses S. I., La Habana, 1958, 442 págs.

⁵⁸ *Ibid.*, prefacio, p. 1.

época, para terminar con el análisis del espíritu de las Constituciones en lo que a educación se refiere. Concluye con la *Cuarta Parte* comentada de las *Constituciones*; y algunos apéndices, entre los cuales se destaca el breve estudio sobre *Paideia* y el sentido de los términos: *educación liberal y general*. Una colección de grabados de buen gusto, complementan la obra.

“Nada de nuevo luego de los trabajos de Dainville y Charmot”, nos dice un crítico, por cierto injusto⁵⁹. Tal afirmación nos sorprendió por cierto, impulsándonos hacia una rápida inquisición en lo ya existente. Estas líneas reflejan lo hallado, en ideas sueltas que quizás sean de algún provecho para quienes quieran estudiar estos temas de educación y pedagogía ignaciana.

* * *

Contamos los católicos con numerosas Universidades y Colegios; y de continuo surgen nuevos institutos, ante la exigencia de nuevas necesidades, a las cuales la Iglesia —y también la Compañía— trata de responder en alguna manera.

Mucho se ha escrito acerca del concepto de Universidad y de educación. Como en los campos políticos y sociales, también aquí se entrelazan en confusa amalgama el ir y venir de las ideas. Si prescindimos de Europa, en donde los centros de estudio cuentan ya con la estabilidad y solidez de una cultura milenaria, y fijamos la atención en América latina, hasta un ciego detectaría la confusión. Salvo pocas instituciones, la improvisación ya por parte del estado, ya por parte de la actividad privada, está al día en todos los aspectos.

En estas tinieblas, no es raro topar con profesionales y dirigentes que hablan de lo universitario y lo educacional, sin distinguir con claridad entre *medios* y *finés*. Así se oye decir que la función propia de la Universidad es *la investigación científica o la búsqueda y la trasmisión de la verdad o la formación puramente intelectual de las juventudes*⁶⁰ o también *la promoción, difusión y preservación de la cultura*⁶¹. Tampoco es escaso el número de católicos que, imbuídos de estos criterios, se lanzan con entusiasmo a la construcción de Universidades que, desde el punto de partida, estructuran en cimientos de algodón, desconociendo al parecer las normas claras trazadas por el magisterio de la Iglesia. Además, estas Universidades católicas cuentan con un extenso porcentaje de profesores laicos, a quienes convendría familiarizar con ese magisterio; en idénticas circunstancias se encuentran las instituciones jesuíticas y sus profesores laicos, que deberían conocer además lo esencial de la pedagogía ignaciana.

Para esto, es necesario desglosar con cuidado lo esencial y perenne de lo accidental y mudable. Ganss, en su estudio *Saint Ignatius the Educator*⁶¹, plantea uno de los debates fundamentales: el fin de la Universidad católica ¿es la formación solamente intelectual, o intelectual y moral simultáneamente? Recuerda los traba-

⁵⁹ Cfr. Sc. Ecc. (1955), p. 331.

⁶⁰ Cfr. B. HOUSSAY, *La investigación científica*, Univ. Nac. del Litoral, 1942, pp. 5 y ss.

⁶¹ Cfr. Boletín de la Univ. Nac. de Buenos Aires, junio 1958, p. 3.

⁶¹ Cfr. AHSI. 25 (1956), pp. 598-612.

jos de Hutchins ⁶², quien coloca la *verdad* como fin propio de la Universidad. Con éste concuerda Ward ⁶³, quien sostiene que el fin es la *virtud intelectual*, negándole un fin moral ⁶⁴. Si bien Hutchins modifica, en 1947, sus puntos de vista al respecto, poniendo como fines a la *sabiduría* (*wisdom*) y la *bondad* (*goodness*) ⁶⁵, no puede negarse, afirma Ganss, la influencia negativa de este autor en Universidades y *Colleges* de los Estados Unidos.

Ganss concluye su estudio, presentando los fines que San Ignacio exige en la *Cuarta Parte* de sus *Constituciones*: formar, no solamente las virtudes intelectuales, sino simultáneamente las morales ⁶⁶. Tales conclusiones, implícitamente reflejadas por Santo Tomás en sus obras, como lo demuestra Slavin en un interesante opúsculo ⁶⁷, y por el Card. Newman según el parecer de McGrath ⁶⁸ y contra la opinión de Corcoran ⁶⁹, las encontramos refirmadas y sintetizadas en la Encíclica *Divini illius Magistri* de Pío XI, en las enseñanzas del Pontífice Pío XII ⁷⁰, y en las conclusiones del Congreso de *Pax Romana* ⁷¹.

Una síntesis completa del pensamiento ignaciano en esta materia, nos la presenta Ganss, en la obra que motiva este comentario, en estos términos: “Desarrollo armónico del hombre todo, con todas sus facultades naturales y sobrenaturales; de modo que, por medio de su propia actividad y consideración, puede alcanzar una bien fundada visión católica de la vida, y llegar a ser una copia viva de Cristo en su persona y en sus acciones; y, consiguientemente, pueda ser feliz en este mundo como un ciudadano beneficioso tanto a la sociedad eclesiástica como civil y, con el tiempo, lograr la participación en el gozo eterno de la visión beatífica”.⁷².

Surge claramente de lo expuesto que a San Ignacio le interesa, en primer término, el desarrollo armónico de *todo hombre*, su *ser* como tal por así decir, y luego su *actuar*. Esto es: copiar a Cristo en la acción, que no es otra cosa que el fin que persiguen las últimas tres *Semanas de los Ejercicios* ⁷³; en beneficio de la sociedad eclesiástica y civil, o sea la idea del *servicio* ⁷⁴; y, por último, su ulterior devenir, esto es, la participación en el gozo eterno, o sea *salvar su ánima* ⁷⁵. He aquí los que podrían llamarse los *objetivos* de la educación ignaciana.

⁶² *The Higher Learning in America*, Yale University Press, New Haven, 1936.

⁶³ *Blueprint for a Catholic University*, Herder, St. Louis, 1949.

⁶⁴ “Not to make men good”.

⁶⁵ *Education for Freedom*, St. Louis Univ. Press, Baton Rouge, 1947.

⁶⁶ Cfr. *Part IV*, 1.

⁶⁷ *Essays in Thomism*, Sheed and Ward, New York, 1942.

⁶⁸ Cfr. F. McGRATH, *Newman's University, Idea and reality*, Longmans, Green and Co., London 1951, pp. 169-173.

⁶⁹ Cfr. Newman, *Selected discourses on liberal knowledge* (With an Introduction). Univ. College, Dublin, 1929.

⁷⁰ Cfr. Universidades, maestras de vida cristiana, moral, cívica y social, *Alocución al XXII Congreso de Pax Romana*, AAS. 44-581; *Radiomensaje al IV Congreso Interamericano de Educación Católica*, agosto de 1951, AAS. 43-594.

⁷¹ Cfr. *Mission de l'Université*, Lethielleux, Paris, 1953, pp. 237-244, inc. 1-5.

⁷² Cfr. GANSS, *Univ. y educ. jesuíticas*, op. cit. en nota 58, p. 211.

⁷³ “Demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga. *Ejercicios*, n. 104.

⁷⁴ Cfr. *Meditación del Reino*, *Ejercicios*, n. 97.

⁷⁵ Cfr. *Principio y Fundamento*, *Ejercicios*, n. 23.

Si el fin de una Universidad católica es la formación simultáneamente intelectual y moral de sus miembros, ¿cuáles son los métodos o medios para la obtención de sus fines específicos? En el campo católico, nuevas pedagogías se entrecruzan, y desplazan métodos centenarios. Dentro de la Compañía, la variedad de lugares, tiempos y personas hacen pensar en una continua mutación y adaptación.

No son pocos quienes se preguntan: ¿Cuál es el pensamiento ignaciano? Al verlo, a primera vista, cubierto de detalles y métodos poco prácticos para la mentalidad actual, no es raro el rehuirlo, saliendo del paso con nuevos y extraños sistemas de enseñanza.

Primero Misson ⁷⁶, luego Charmot ⁷⁷ y otros, tratan de llegar al núcleo de esta materia. Pero nos parece que en este punto es Ganss quien da el paso definitivo.

Misson, Charmot y también Fitzpatrick en un opúsculo que desgraciadamente no pudimos obtener ⁷⁸, insinúan un paralelismo entre los Ejercicios Espirituales y el concepto de educación del Santo. Ciertamente, por poco que analicemos los rasgos esenciales de la idea ignaciana de educación o de Universidad, ésta se transfigura en la esencia de la espiritualidad ignaciana. Las ideas pedagógicas de San Ignacio, reflejadas a través de cartas e instrucciones, no son sino simples aplicaciones, facetas multicolores de una misma idea: “El fin de esta Compañía es, no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos” ⁷⁹. Doctrina que tiene sus raíces por cierto en el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios Espirituales ⁸⁰, y en la *Meditación del Reino* ⁸¹.

La historia nos presenta a Ignacio, imbuído de este *espíritu de servicio*, enfrentando la realidad de su siglo, y tratando de hallar remedio eficaz a su problema. Ignacio tiene claros los fines; y, para alcanzarlos, busca en cada oportunidad los medios convenientes. El análisis de la forma o modo con que encuentra estos medios, permitirá sin duda reconocer y ponderar el valor relativo y netamente utilitarista de éstos, y quizás impulsará la atención de más de un educador a deslizarse de la contemplación de ellos hasta caer en cuenta de la riqueza contenida en el modo o forma con que el Santo halló tales medios.

Retomando un trinomio clásico —el del estudio, la oración y la acción—⁸¹, diríamos que el concepto educativo del Santo nace de esta manera:

1.—*Estudio* del ambiente, de los tiempos, lugares y personas. Tal estudio lo hace San Ignacio en sus años de formación. Su fino espíritu de observación, que bien podría haberse esquematizado en sus *puntos* clásicos para la contemplación

⁷⁶ *Les idées pédagogiques de St. Ignace de Loyola*, Lethielleux, Paris, 1932.

⁷⁷ *La Pédagogie des jésuites*, Spes, Paris, 1943.

⁷⁸ *St. Ignatius and the Ratio Studiorum*, McGraw-Hill, New York, 1933. Cit. en IPARRAGUIRRE, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola*, IHSI, Roma, 1957.

⁷⁹ Cfr. *Constituciones, Examen*, c. 1, n. 2.

⁸⁰ *Ejercicios*, n. 23.

⁸¹ *Ejercicios*, nn. 91-98.

⁸¹ Cfr. MIGUEL A. FIORITO, *Notas para un estudio de los ejercicios espirituales*, Ciencia y Fe 4 (1958) 531-533.

de la vida de Cristo⁸², “ver las personas, oír lo que hablan, mirar lo que dicen”, penetra y asimila todo. “Nuestro Padre Ignacio —nos dice Rivadeneira—, siempre estaba pensando en la manera de encontrar medios para remediar los grandes males que veía estaban brotando en la cristiandad...”⁸³.

2. — Luego, la *oración*. Como resalta en los fragmentos de su *Diario espiritual*, Ignacio trata hasta los ínfimos detalles con su Rey y Señor. La consulta o lección se efectúa a través del discernimiento de espíritus, y en los diversos tiempos de elección⁸⁴. En su oración, Ignacio selecciona y adapta los medios para el fin. Con el discernimiento escoge las cosas criadas que más le han de ayudar para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor⁸⁵.

“Con la sabiduría y genio práctico de un santo, favorecido con la unión mística —nos dice Ganss—, de una u otra manera Ignacio escogió los mejores elementos que contenían los sistemas de los primeros humanistas, y evitó sus más graves deficiencias”⁸⁶.

3. — La *acción* sigue a la elección hecha a través del discernimiento en la oración. Ignacio pone entonces, en la práctica, los medios elegidos. Es así cómo, en su tiempo, impone a sus colegios un sistema educativo que cuenta con todo lo positivo de la antigua educación medioeval, y lo asimilado de la naciente educación renacentista. “En su labor, nos dice Ganss, es dueño y no esclavo de la legislación anterior”⁸⁷. De continuo insiste y piensa en la adaptación a nuevas modalidades⁸⁸.

En síntesis, a la pregunta de cómo nacen los conceptos educacionales ignacianos, habría que responder: ante todo *estudio* y *oración*; es decir, adaptación y selección de los medios adecuados, a través de la discreción de espíritus, en presencia de su Rey y Señor; y, finalmente *acción*, es decir, aplicación de los métodos largamente estudiados y prudentemente ensayados y discutidos. Esta *acción* de Ignacio refleja pues, en su más profunda fibra —mediante el *estudio* y ante todo la *oración*—, el espíritu de los Ejercicios Espirituales.

Ciertamente, el educador jesuíta, impregnado con la espiritualidad ignaciana, al debatir, buscar, o aplicar nuevos métodos pedagógicos no debería perder de vista este modo particular con que Ignacio nos enseña la búsqueda de medios para alcanzar los fines que se pretenden. Pretender absolutizar o universalizar estos medios sería quizás olvidar o negar el modo con que fueron concebidos. Sería, a mi entender, transformarlos de *medios* en *fines*. Sería paganizar la educación, ya que aquéllos deberían utilizarse solamente *tanto cuanto* ayuden para el fin pro-

⁸² *Ejercicios*, nn. 106, 107, 108.

⁸³ Cfr. GANSS, op. cit. en nota 58, p. 20.

⁸⁴ *Ejercicios*, nn. 175-188.

⁸⁵ *Ejercicios*, n. 23.

⁸⁶ Cfr. GANSS, op. cit. en nota 58, 207-208.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁸ Cfr. *Constituciones*, P. IV, c. 12, n. 2; c. 4, n. 3, B; c. 13, n. 2 A; c. 14, n. 1, B; c. 6, n. 13, K, etc...; y carta a Gerardo, MHSI, Serie I, Ep., T. VIII, p. 19-618, cit. en GANSS, op. cit. en nota 58, p. 186.

puesto⁸⁹, según las variantes y heterogéneas necesidades de tiempos, lugares y personas.

• • •

Puesto en claro los *objetivos*, y el camino a seguir en el hallazgo de los *medios* adecuados para su obtención, quedaría por echar una rápida hojeada a los *principios* que brotan de la documentación, y que han sido expuestos con claridad por Misson⁹⁰, Charmot⁹¹ y Ganss⁹², y que, a mi entender, me permitiría resumir así toda la pedagogía ignaciana:

1. El *profesor*, director y guía, atento no sólo al progreso intelectual del alumno, sino también a la base espiritual. Abierto y alerta para la adopción y aplicación de cualquier recurso que sirva para el fin, según las necesidades de tiempo, lugares y personas.

2. Todo el proceso educativo se cimenta en la *labor activa* y no pasiva del discípulo. Supone pues una *docilidad* que, a su vez, rebosa *iniciativa*. Esta interacción mutua de maestro y alumno debe tender con rectitud al *magis*, tanto en lo natural como en lo sobrenatural.

Para quien los vive, bastaría recorrer el libro de Ejercicios: la aplicación oportuna, en el campo pedagógico (ya sea primario, secundario o superior) de los principios en él contenidos, daría como fruto por cierto *una mayor gloria de Dios*, que llevará a todos, maestros y discípulos, a aquel “conocimiento y amor divino” del que nos hablan las Constituciones⁹³.

* * *

Los fracasos, imputables a veces a la limitación del alumno, o a la deficiente pedagogía del maestro, ¿no tendrían por causa la falta de aplicación de aquellos principios esenciales?

Las largas e inútiles disputas, ¿no responderían, en último término, al olvido, y quizás desconocimiento, de estos principios fundamentales que guiaron al Santo en la elección de los medios y en su oportuna aplicación?

Ciertamente, sólo sería maestro apto para desenvolverse en el campo pedagógico ignaciano, quien viva y conozca a fondo la espiritualidad de los Ejercicios Espirituales y sus ricos recursos psicopedagógicos. Estaría en posesión de la idea educacional de Ignacio, quien supiera buscar en todo *la mayor gloria de Dios*, en una *acción efectiva* y prudente, de continuo adaptada a sus objetivos inmediatos, nutrida firmemente en *previos estudios*, y fortificada por el trato íntimo con Dios *en la oración*.

Esta espiritualidad es la que debe traslucir el maestro, y trasfundir al alumno. Todo lo restante son accidentes, y, por lo tanto, mudables y capaces aún de *ocaso* definitivo.

⁸⁹ *Principio y Fundamento, Ejercicios*, n. 23.

⁹⁰ Cfr. *Misson, op. cit.* en nota 76.

⁹¹ Cfr. *CHARMOT, op. cit.* en nota 77.

⁹² Cfr. *GANSS, op. cit.* en nota 58.

⁹³ Cfr. *Constituciones*, P. IV, c. 12, n. 1.

BOLETIN BIBLIOGRAFICO

Por R. DELFINO, M. A. FIORITO y J. Ig. VICENTINI, S. I. (San Miguel)

Presentamos, en este boletín bibliográfico, los *libros recibidos* últimamente en nuestra biblioteca. Intentaremos una clasificación de los mismos, aunque a veces sea difícil situar una obra moderna, porque frecuentemente (y ésta es una de las características de la mentalidad moderna, que quiere abarcar la totalidad de la realidad, en cualquier parte de la misma), sus autores tocan los más diversos tópicos, especulativos, históricos y prácticos. En tal caso, hemos optado por asignar a la obra el lugar que la haga resaltar más: o sea, junto con otras similares en cuanto al enfoque, y de igual categoría intelectual.

Los títulos de las diversas partes de este boletín son muy generales: *filosofía, teología, sagrada escritura, oración mental y lectura teológica*, etc. Los títulos no dicen mucho, pero hemos tratado que los comentarios, y sobre todo las referencias bibliográficas, sean abundantes y sugerentes.

F I L O S O F I A

La obra de K. Ulmer, sobre el *objeto del filosofar*¹, es una reedición de un trabajo publicado en el *Symposion* de 1952, con unos pocos retoques. Las notas, puestas al final del libro, pocas pero relativamente extensas, podrían servir de presentación del libro —o mejor, del autor—, porque especifican algunos detalles que podrían pasar inadvertidos a un lector desprevenido².

El núcleo inicial del trabajo (*Symposion*, 1949), lo constituye la historia de la astronomía (cap. 4-9), en la que se explican las relaciones entre filosofía, ciencia y cristianismo, como introducción al tema propiamente dicho del libro, que es el objeto del filosofar, y la relación del mismo con el hombre. El comienzo del filosofar es el hombre en el mundo. Y las variadas concepciones del mundo que el hombre se ha hecho, deben servirnos, no para distraernos con sus diferencias, sino para descubrir, a través de las mismas, las estructuras fundamentales del hombre en el mundo, como *a priori* único de todas esas cosmovisiones.

El estilo del autor es el fenomenológico —escuela de Friburgo—, con una original insistencia en la experiencia visual: horizonte, campo, punto de vis-

¹ K. ULMER, *Von der Sache der Philosophie*, Alber, Freiburg, 1959, 117 págs.

² Teníamos noticias de la personalidad del autor, por un trabajo anterior —de los llamados de habilitación—, sobre Aristóteles, titulado *Wahrheit, Kunst, Natur*, en el cual se notaba el influjo del método —más personal que histórico— con el cual Heidegger y sus discípulos suelen comentar a Aristóteles (cfr. RSPT, 40 [1956], pp. 284-285).

ta... son expresiones que se encuentran a cada paso³. Así, se explica la importancia atribuida por el autor a la historia de la astronomía —que ocupa la mayor parte del libro—, cuyas variadas concepciones manifiestan— no causan— el progreso de la metafísica del hombre en busca de un punto de vista firme, en el cual se pueda poner de acuerdo con los demás hombres.

Es, pues, un libro sugestivo, cuya lectura exige atención, y que no se deja resumir fácilmente. La bibliografía, reducida a lo esencial, está en las notas finales, de las que ya hemos hecho mención.

La obra de A. Caturelli, *sobre el filosofar*⁴, es algo así como una introducción a una futura ontología, que el autor espera poder publicar un día (p. 11). Dos temas se entrelazan a lo largo de esta pequeña obra: el primero, tanto en orden de aparición como de importancia, lo constituye el análisis metafísico del filosofar, cuyo nacimiento, naturaleza, condiciones y desequilibrio esencial son el objetivo de la obra; el segundo tema, de índole más bien apologética, en el cual se trata de abogar por una filosofía sincera, mientras se rechazan una serie de prejuicios y falsos argumentos formulados por seudos filósofos (a ratos, este tema ocupa de lleno al autor).

A lo largo de la obra, Caturelli demuestra cierta familiaridad con el filosofar griego. La influencia de Platón, continuada por San Agustín, es evidente: también en el estilo, que no tendríamos dificultad en considerar metafísico, a pesar de ciertos ribetes temperamentales. Y tiene a veces reflejos anecdóticos, como, por ejemplo, en el cap. 5, lleno de recuerdos personales. Tal vez por eso mismo hay ciertas repeticiones.

La otra obra del mismo autor, de más volumen, es un estudio sobre la filosofía de Sciacca, como *metafísica de la integralidad*⁵: es un trabajo de largo aliento; tan abundante es la obra escrita por Sciacca, que implica un gran trabajo tratar de descubrir en ella, con la seriedad con que lo hace Caturelli, la génesis, el camino, y la madurez de su pensamiento. Y, además de abundante, el pensamiento de Sciacca es vivo, dinámico, desbordante y a veces hasta caprichoso.

Como la carta prólogo del mismo Sciacca lo constata, tenemos ante nosotros el fruto de dos años de intenso estudio; pero también de una larga preparación que remonta a los primeros contactos de su autor con el tomismo, a quien le debe el poder de sintetizar; y con el agustinismo, a quien le debe la capacidad para comprender a Sciacca. La selección bibliográfica del final —una bibliografía completa, como dice Caturelli, habría desbordado los límites de este volumen— ha sido hecha en base a la del mismo Sciacca en *Filosofi d'oggi*

³ Cfr. Rev. Phil. de Louv., 51 (1953), pp. 650-651. San Agustín, en sus *Confesiones*, describiendo su experiencia humana del conocimiento y de la ciencia, había también ponderado el lugar que en ella ocupaba la experiencia visual (lib. X, cap. 35, edic. BAC, n. 54, pp. 767-768).

⁴ A. CATURELLI, *Filosofar como decisión y compromiso*, Imp. Univ. de Córdoba, 1958, 104 págs.

⁵ A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad: la filosofía de M. F. Sciacca*, Imp. de la Univ. de Córdoba, 1959, 439 págs.

(1951); y hasta 1959, en forma más personal. Tiene dos partes: la una, escritos de Sciacca; y la otra, estudios sobre el mismo.

Digamos algo acerca del título de este estudio. ¿Por qué *metafísica*, y no meramente filosofía de la integralidad? Porque lo específico del planteo filosófico de Sciacca es lo metafísico: en su itinerario del idealismo, fue buscando con ansia el núcleo unificador que caracteriza a la metafísica de todos los tiempos. En cuanto a la especificación de la *integralidad*, no hemos visto, en Caturelli, a pesar de sus frecuentes referencias al tema (págs. 179, 202, 203, 301, 404), una demarcación precisa, sino a lo más insinuaciones. Sirvanos entonces a este propósito la que hace otro crítico: "Se puede llamar *filosofía de la integralidad*, por el cuidado que pone en no sacrificar nada de la realidad humana."⁶

La otra obra que hemos recibido del mismo autor, sobre *el hombre y la historia*⁷, es todavía más personal. Claro que también aquí nuestro autor parte del comentario de un pensamiento ajeno (el de San Agustín), así como también en el anterior libro —al comentar el pensamiento de Sciacca— ponía bastante de su propio pensamiento; pero no hay duda de que el tema de la historia es el más personal de Caturelli.

El plan del libro nos lo indica su autor en la introducción: el Capítulo I, expone una concepción de la historia, y una definición de la historia integral; y fija su posición filosófica ante el problema de la historia. El Capítulo II, expone lo que llama historia positiva; y en el Capítulo III, la negativa o historia de iniquidad. Ambos capítulos están articulados en la teología del misterio de San Agustín, y terminan con una estructuración de la doctrina del tiempo histórico (y un apéndice sobre la concepción de Cullmann en *Christ et le temps*). El Capítulo IV comienza a liberarse del texto augustiniano, conduciéndonos a la explicación del desarrollo de la historia; para desembocar, en el Capítulo V, en el tema de la historia y la protohistoria (resumen de la concepción del autor acerca de la historia). El Capítulo VI aplica estos principios a la historia actual; y el Capítulo VII retorna al Capítulo V para penetrar en el problema del tiempo y la eternidad, y resolver, así, el problema del fin de la historia.

El libro tiene agregados, que son más bien continuaciones de los temas y principios expuestos en los capítulos; y notas, que son artículos publicados con anterioridad al libro, pero a los cuales el mismo libro hace referencia. Cierra el libro una buena bibliografía de las obras utilizadas por el autor, y un índice de nombres citados.

Buena y actual documentación, estilo, penetración y síntesis originales: nos parece que es un libro cuya lectura enriquece, así como el mismo autor ha sabido enriquecerse a sí mismo con tantas lecturas como ha hecho sobre su tema preferido de la historia y el hombre.

La obra clásica de Th. Steinbüchel sobre *los fundamentos filosóficos de la*

⁶ Cfr. DE FINANCE, Greg., 40 (1959), p. 511.

⁷ A. CATURELLI, *El Hombre y la Historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1956, 344 págs.

moral católica ⁸, nos llega en su primera traducción española, tomada de la cuarta edición original. El autor, iniciado en la escuela de Tillmann y su *moral de la imitación*, ha hecho a su vez escuela, manteniendo el interés de los especialistas con diversas obras, entre las cuales descuella todavía ésta que ahora comentamos. La historia del movimiento de renovación de la moral católica, que inició Scheler frente a Kant, y que continuaron estos teólogos alemanes, es ya larga, y todavía no ha terminado; más aún, tampoco tiene visos de terminar, porque se alimenta de una triple corriente —la bíblica, la litúrgica, y la *personalista*— que puede decirse que recién ahora comienza a dar sus frutos ⁹.

El movimiento personalista y, en especial, el de la *imitación o ley de Cristo*, no ha encontrado todavía plena aceptación, sobre todo entre los moralistas tradicionales ¹⁰; pero ha resultado un buen fermento para la teología moral neoescolástica: véase lo que decimos en otra parte de esta misma entrega, reseñando la colección moral iniciada por Reding. Por eso es más de apreciar esta edición castellana, que extiende hasta nosotros el radio de acción de ese movimiento específico y originariamente alemán.

Desde el punto de vista de la consulta, la traducción española —como el original alemán— tiene los beneficios de las bibliografías de cada capítulo. Pero ha perdido dos elementos de consulta: el índice alfabético de materias, que no ha sido traducido ni sustituido por otro; y las notas al pie de página, que han pasado todas al final del volumen. Tal vez se ha preferido disimular, a los ojos del universitario a quien se destinan los volúmenes de esta *Biblioteca Hispánica de Filosofía*, el aparato crítico tan típico de los autores alemanes, y al cual no están tan acostumbrados los lectores hispanoamericanos.

Vengamos a otra típica de la renovación de la moral, esta vez dentro estrictamente de la filosofía cristiana. El hipercríticismo característico de nuestro siglo, que sometió al fino estilcte de sus análisis hasta las ciencias más apodícticas, no podía menos de encontrar en la ética un elemento, al parecer excepcionalmente apto, para sus ataques. Agreguemos a esto la serie nueva, y cada vez más grande, de los problemas planteados al hombre por los adelantos científicos, los mayores conocimientos acerca de la persona humana, y las nuevas estructuraciones de la sociedad; y se puede explicar fácilmente la razón del temor, en no pocas personas, de que la ética, con su fundamentación antigua, no podría resistir un tal estado de cosas. Aún más, no faltaban quienes pensasen que la ética tradicional había caducado, y con ella las verdades que sustentaba. Se requería, por lo tanto un nuevo replanteamiento en función de la vida moderna, y una nueva concepción, capaz de presentarse como un valor existencial en este mundo del

⁸ TH. STEINBÜCHEL, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Gredos, Madrid, 1959, dos volúmenes, 534 y 326 págs.

⁹ Cfr. F. BÖCKLE, *Bestrebungen in der Moralthologie*, en *Fragen der Theologie heute*, Benziger, Einsiedeln, 1958, pp. 425-446.

¹⁰ Cfr. L. B. GILLON, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité*, Ang. 34 (1957), pp. 241-259, 361-378.

siglo XX. A esta necesidad da una respuesta plenamente satisfactoria el libro, o los libros de Messner, una de cuyas últimas obras queremos presentar¹¹.

El título, con todo, puede dar lugar a engaño: *Kompendium* nos suena como una síntesis de verdades y métodos ya conocidos. Lo cual, aplicado al caso de la ética, implicaría una nueva síntesis de las verdades y métodos tradicionales, con las debidas aplicaciones a los asuntos de actual interés. Sin embargo, nada hay más ajeno a la mentalidad del autor: su metodología, a diferencia de la de muchos neoescolásticos, es *empírico-inductiva* y no abstractivo-deductiva¹²; las verdades, tanto en la forma de expresión como en los matices de orden cognoscitivo, están contempladas en una perspectiva completamente diversa, y son proyectados en el plano del valor y del existir concreto del hombre de nuestro siglo, y aspiran a ser una solución a los problemas actuales. En una palabra, las realidades eternas de la ética son informadas por una nueva concepción, que las actualiza y vivifica.

Por eso, el compendio de Messner resulta extraordinariamente rico en sugerencias y temas tratados. Las cuestiones más importantes de nuestra época han sido tenidas en cuenta, juntamente con las diversas soluciones dadas por las escuelas directoras del pensamiento católico o no católico, de tal modo que no dudamos en hacer nuestro el juicio emitido por J. M. Hollenbach: "Es una síntesis de la ética occidental, realizada de un modo descollante, a partir de los conocimientos fundamentales de la tradición, caracteriza críticamente la situación moderna, capta el cambiante reino de las aplicaciones de la ética, y lo conduce con incorruptible claridad a través de la selva de los errores y de las parcialidades."¹³

El volumen consta de siete libros: *principios, personalidad, cultura, derecho, sociedad, estado y economía*. Cada libro está dividido en diversas secciones, de acuerdo a los temas estudiados, algunos de los cuales no han sido tratados por otros autores con la amplitud de esta obra. Citemos entre otros, asociación profesional, partidos, clase, obligaciones culturales del estado, etc. Los libros dedicados a ética de la personalidad y a la ética de la cultura merecen mención aparte, por la originalidad del tema, o la manera de encararlo. En el primero, encontramos una concepción estructurada en las exigencias de la personalidad humana, difractada en la problemática moderna con sus cuatro capítulos fundamentales: deberes fundamentales del hombre de hoy, virtudes cardinales del hombre de hoy, bienes fundamentales del hombre de hoy, situaciones fundamentales del hombre de hoy. En el segundo, se halla ampliamente tratado un tema del cual no se ha escrito todavía mucho, a pesar de su importancia, y en el cual Messner es un especialista: la cultura en sus relaciones éticas¹⁴.

¹¹ J. MESSNER, *Ethik: Kompendium der Gesamthetik*, Tyrolia, Innsbruck, 1955, 546 págs.

¹² Cfr. Wort und Wahrh., 11 (1956), pp. 158-160.

¹³ Cfr. Wort und Wahrh., 10 (1955), p. 936.

¹⁴ Cfr. Phil. Jahrb., 65 (1957), pp. 435-436.

Detalles que facilitan la consulta: índice detallado del contenido, referencias constantes entre las diversas partes de la obra, bibliografía selecta de cada capítulo —al final del volumen— índices de personas y de temas, bastante detallado este último. Como se ve, un excelente instrumento de trabajo, que no sustituye las otras obras del mismo autor (entre las que descuella la que escribió sobre el derecho natural y sobre la cultura), sino que nos introduce en ellas.

La obra de A. Portmann, *Der Pfeil des Humanen*¹⁵, pretende darnos una visión de conjunto de la obra de Teilhard de Chardin, explicitando sus fundamentos. Es ya característica la objetividad científica de Portmann, tanto en la selección de los datos, como en la exposición de los mismos. Y, para ser más objetivo aquí, dedica muchas páginas a la vida, viajes y trabajos de Teilhard de Chardin, especialmente sobre los hombres fósiles, por la gran importancia que han tenido en sus concepciones fundamentales. Casi todo el primer capítulo está dedicado, pues, a la vida del autor que estudia. El capítulo segundo expone el sistema del mismo, a partir especialmente de *Le phenomene humain* y *Le groupe zoologique humain*, utilizando además breves publicaciones aparecidas en diversos periódicos (es sólo una exposición a grandes pinceladas, porque se trata de tener ante los ojos, antes de seguir adelante, un panorama de ideas fundamentales). El tercero y último capítulo es una valoración que Portmann hace de la obra de Teilhard. De especial interés son las páginas que dedica a lo que considera como provechoso o aprovechable en esa obra (págs. 53-56), así como las dificultades que todavía plantean ciertas teorías discutibles, desde el punto de vista exclusivamente científico, y sin dar ningún juicio desde el punto de vista religioso.

Es innegable el impacto que la obra de Teilhard —aún no publicada totalmente, pero ya bastante importante— ha hecho en el mundo intelectual, no sólo entre los científicos, a los cuales él primariamente se dirigía, sino también entre los filósofos y los teólogos. Como un autor lo confiesa —refiriéndose concretamente al ambiente español—, ese impacto, aunque doloroso, es beneficioso¹⁶. Además, en ciertos ambientes científicos, cerrados a la metafísica, la hiperfísica de Teilhard es un impacto beneficioso, aunque no pueda satisfacer enteramente ni a la ciencia (véase la obra anterior de Portmann), ni a la metafísica, como veremos en la obra siguiente.

Además, es innegable la *intención religiosa* de Teilhard, que explica el éxito que su obra ha tenido —a pesar de las dificultades científicas y metafísicas de la misma— entre aquellos intelectuales que, en ese orden de ideas religiosas, no tenían nada mejor, aunque lo desearan¹⁷. Por eso, todo esfuerzo por comprender a Teilhard de Chardin, que sepa señalar sus ventajas junto con sus deficiencias, debe ser bien acogido, en beneficio precisamente de esos intelectua-

¹⁵ A. PORTMANN, *Der Pfeil des Humanen*, Albert. Frelburg, 1960, 61 págs.

¹⁶ Cfr. O. FULLAT, *Teilhard de Chardin y S. Tomás, frente al problema de la evolución*, Crisis, 6 (1959), pp. 61-76.

¹⁷ Cfr. A. BRUNNER, *P. Teilhard de Chardin*, Stim. der Z., 165 (1959-1960), pp. 210-220. Véase p. 212, y la nota 5.

les a los cuales Teilhard ha querido y podido, hasta cierto punto, hacer algún bien. De este tipo es la obra de P. B. Grenet, con el sugestivo subtítulo de: *Un filósofo a pesar suyo*¹⁸.

El estilo del autor es directo —casi un diálogo con un interlocutor siempre presente— que parece tener en vista personas de un ambiente bien concreto; y esto dificulta un poco la lectura para nosotros, que pertenecemos a otro ambiente. Pero está muy documentado y familiarizado con toda la obra de Teilhard, y esto es un beneficio en cualquier parte del mundo.

El plan del autor es hacer pasar por sucesivas *cribas* la obra de Teilhard: cribas filosóficas, como lo son la noción de *totalidad*, de *analogía*, de *novedad*, de *materia* y *espíritu*. El último capítulo expone, con todo respeto, lo que a su juicio debió hacer Teilhard: es ésta una exposición *secundum intentionem auctoris*, como les gustaba a los grandes maestros de la escolástica, a quienes Grenet admira e imita en lo que puede¹⁹. Cierran el libro dos apéndices: el uno sobre lo *precientífico*, condición de lo científico; y el otro, un esbozo de la *totalidad*, noción típicamente teilhardiana, al modo de la metafísica perenne. Una nota final se limita a señalar las publicaciones donde ciertos capítulos de este libro, por separado, fueron haciendo su aparición.

Otra obra hemos recibido de A. Portmann, sobre *el animal como naturaleza social*²⁰. El estudio de los animales ha interesado desde la más remota antigüedad; pero sobre todo a partir del siglo pasado se ha comenzado a ver la tremenda importancia que ese estudio tiene para el hombre. Y la razón es obvia: las nuevas teorías sobre el origen del hombre, le hacían el último término de una evolución en que todas las especies entraban en juego directa o indirectamente; y, consecuentemente, se exigía un conocimiento, el más completo posible, acerca de los seres irracionales, para determinar la verdad o falsedad de la proposiciones sustentadas. Esto, en líneas generales, sirvió para un mayor contacto con la vida animal, y dio impulso a la investigación. Pero tuvo también su lado negativo: el apasionamiento de los ánimos (y la parcialidad de algunas interpretaciones), fue un verdadero óbice para la obtención del fin pretendido. A lo anterior se juntó el descuido de otro factor importantísimo, recién valorado desde hace pocos años: la vida social del animal, el animal como ser social. Y es a este tema de tanta actualidad e importancia al que está dedicado el libro de Portmann, quien en él demuestra gran conocimiento de la materia, no sólo porque sus trabajos personales dicen relación a estos estudios, sino por el gran número de obras y experimentos consultados para corroborar sus acertos (K. Lorenz, G. Hediger, M. Holzapfel y S. P. Baerens). Trata su tema con gran amplitud, de tal modo que podemos decir que todos los asuntos

¹⁸ P. B. GRENET, *Pierre Teilhard de Chardin, ou le philosophe malgré lui*, Beauchesne, París, 1960, 263 págs.

¹⁹ Más de una vez se ha tratado en esta revista del tema, que consideramos esencial en la neo-escolástica, y que posibilita su contacto fructuoso con otros sistemas. Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 360-362.

²⁰ A. PORTMANN, *Das Tier als soziales Wesen*, Rhein, Zürich, 1953, 400 págs.

relacionados con la vida social son presentados en una perspectiva que abarca desde los insectos hasta los mamíferos superiores, y en la cual se estudia desde la evolución de la metodología (a la cual se dedica todo un capítulo), hasta los problemas complejos planteados por el instinto y la vida sexual. Y no es el menor mérito del autor, el ser ajeno a una mentalidad simplista que considera al viviente material tan fácil de *explicar* como lo anorgánico, y que se contenta con soluciones de tipo físico-matemático (acción-reacción). Para Portmann, el viviente es un ser misterioso, cuyo misterio se manifiesta como tal especialmente en su vida social.

Entre los capítulos más interesantes, por los datos aportados y la temática planteada, citemos los relativos a las diversas formas de la vida social, relación del individuo con la sociedad, y concepción del instinto. Y es en este último donde podemos ver la mentalidad característica de Portmann, que podríamos decir *individualizante* en el sentido de atribuir a lo individual una participación mayor que la que podría atribuirle la concepción general del instinto (en la cual el animal está como completamente determinado por la estructuración heredada). Dos componentes entran en el comportamiento animal: uno, de estructura automática y rígida; el otro, de estructura flexible y con capacidad de acomodación. Por esto, la tarea de la investigación del comportamiento no es el *estudio* de un *instinto*, sino el análisis de un *complejo*, del cual se debe delimitar la porción correspondiente a los procesos automáticos, de los que corresponden a esas estructuras flexibles. Numerosos estudios sobre 'automatismos, taxias y procesos de apredizaje, son aducidos para explicar la mente del autor. Notemos, con todo, que esta *individualización* no es opuesta sino a la concepción rígida del *instinto*, y no a la que ve en el individuo un ser que está en dependencia de lo social; pues para Portmann el contacto social intensifica la actividad del individuo, y provoca en él variaciones en el comportamiento. Lo social existe con el individuo, y no es nada ulterior: la sociabilidad es una actitud primaria de éste.

Numerosos dibujos e imágenes facilitan la comprensión de las ideas expuestas, y aumentan la amenidad de un libro que junta lo científico con lo agradable.

V. Jankélévitch reedita su *Henri Bergson*²¹, pero reestructurando enteramente su anterior edición (1931), y agregándole ensayos aparecidos, después de ese año, en publicaciones dispersas —de difícil consulta, como el mismo autor nos lo advierte en el prólogo, pág. 1—, y que constituyen tres nuevos capítulos de la actual obra (incluido un apéndice).

La obra anterior fue considerada, en su tiempo, como un estudio penetrante, digno exponente de la escuela del maestro, por el estilo fácil y libre, apto —más que el tradicionalmente filosófico— para el análisis psicológico del pensamiento de Bergson. Por eso no ha perdido su actualidad, y sigue siendo —en su género de comentario que no pretende exponer a Bergson, sino el *hacerlo comprender*²²— insustituible. De modo que consideramos un acierto de

²¹ V. JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959, 300 págs.

²² RSPT., 21 (1932), p. 276.

su autor el no haber esperado más para reeditarlo, —con los aportes ya indicados—, dejando para otra ocasión el escribir de nuevo totalmente la obra.

El autor explica, en su *avant-propos*, el método de su trabajo: seguir el *devenir* de la obra de Bergson, pues esto fué no sólo la intuición de este autor sino también el modo de ser de su obra. El plan de los capítulos es, sin embargo, temático: totalidades orgánicas, libertad, alma y cuerpo, vida, heroísmo y santidad, nada de los conceptos y plenitud del espíritu, simplicidad y alegría. Un apéndice trata de Bergson y del judaísmo (recuérdese la actualidad que tiene el considerar el pensamiento hebreo como dinámico, caracterizado por el sentido activo que el hebreo le atribuye a la palabra). Después de unas páginas fuera de serie —de las que en seguida hablaremos—, el libro termina con una bibliografía, cuyo valor radica en la autoridad de quien ha hecho esa selección.

El autor titula “*con toda el alma*” unas páginas en las cuales parecería que la pluma corriera sola por el papel, inspirada por el espíritu redivivo de Bergson (pp. 286-296). Y por eso nos animaríamos a decir que habría que comenzar a leer este libro por aquí (las referencias que el autor hace al pensamiento ruso, se complementan con las observaciones bibliográficas del final del libro, pp. 298-299, sobre el influjo de Bergson en Rusia).

Así como Bergson ha encontrado en Jankélévitch, un autor que ha puesto toda su alma en hacer revivir su pensamiento, así también —aunque parezca extraño— Santo Tomás lo ha encontrado en otro gran temperamento de nuestro siglo: nos referimos a Chesterton, en su obra de Santo Tomás de Aquino, que nos acaba de llegar en su traducción alemana²³

Obra bien conocida en todo el mundo, ya que tuvo su auge también entre nosotros, cuando fué publicada en castellano: la edición alemana le ha puesto como título el *buey mudo*, que como sabemos es casi la única anécdota en la cual pudo hallar asidero el género literario de Chesterton, cuando se decidió a escribir sobre Santo Tomás. Recordemos, por último, que esta obra, a pesar —o además— de su valor literario, tiene su valor como síntesis del tomismo.

El opúsculo de Santo Tomás, titulado *de Ente et Essentia*, es tal vez el más leído desde hace mucho tiempo y hasta nuestros días, a pesar de que su estilo dialéctico —en el sentido medieval del término— pudiera haber desalentado a más de un lector moderno. La razón se halla en su contenido, profundamente humano, que hace de esta obra un verdadero breviario de metafísica²⁴; las obras posteriores del Santo Doctor —ésta es considerada una de las primeras— seguirán en la misma línea intelectualista que caracteriza este opúsculo²⁵, perfeccionando la síntesis, aquí contenida, con los oportunos análisis.

Así se explica la oportunidad de la nueva edición alemana que nos ha llega-

²³ G. K. CHESTERTON, *Der stumme Ochse*, Herder-Bücherei, Freiburg, 1960, 140 págs.

²⁴ Cfr. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas*, pp. 280-282.

²⁵ Cfr. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, edit. critique, p. 40, nota 2.

do, a cargo de R. Allers²⁶: es una edición bilingüe, con el texto latino en la parte inferior de cada página, y en letra más pequeña. Una breve introducción, y un índice selecto de temas y de nombres citados, completan esta edición de bolsillo. Pero lo más importante es el largo epílogo, y las notas al texto, que van en apéndice.

En este opúsculo se puede descubrir uno de los aspectos más profundos de la filosofía del ser en Santo Tomás: o sea, su distinción de los tres estados de una naturaleza — o tres concepciones del ser, como diríamos ahora—, el uno *óntico* o real, el otro *lógico* o universal, y el tercero absoluto u *onto-lógico* (ibid. cap. 4, pp. 34 y ss). Como hemos dicho en más de una ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 85-86), muchas de las discusiones entre las escuelas —y entre la escolástica y la no escolástica— podrían aclararse con esta triple distinción o significado de la palabra *ser*, en lugar de las clásicas oposiciones duales —insuficientes, por tanto— entre lo real y lo ideal, lo concreto y lo abstracto, lo singular y lo universal, etc.

Santo Tomás, a lo largo de sus obras, ha ido insistiendo sobre todo en el planteo *óntico* y en el planteo *onto-lógico* del ser²⁷: o sea, ya en el ser metafísico, ya en el ser ontológico. Y no se contradecía a sí mismo, porque un planteo no contradice al otro, sino que se complementa y se perfecciona: el *apriori* último del planteo metafísico es el ser ontológico²⁸

A. Guirdham estudia *la enfermedad como destino*²⁹ en una de esas obras que resultan originales a la primera ojeada: estamos acostumbrados a leer muchas publicaciones sobre las enfermedades de todos los tipos; pero, hasta ahora, no habíamos tropezado con un autor que se dedicase al estudio de la enfermedad en cuanto tal, de la enfermedad en sí misma, haciendo de ella, como la escolástica diría, la temática *in recto* de su obra. De aquí otra peculiaridad: la inversión total de la problemática usual, que, en vez de plantear cuál sea la influencia de la enfermedad sobre las otras expresiones humanas, religión, personalidad, etc... se pregunta cuál sea la influencia de éstas sobre la enfermedad.

Una amplia visión de conjunto y una teoría la más general posible sobre este asunto, son pues propósitos principales del autor. Esto nos explica la gran variedad de objetos tratados, a partir de los cuales vamos a tener una idea

²⁶ THOMAS VON AQUIN, *Über das Sein und das Wesen*, Fischer, Frankfurt, 1959, 163 págs. Se ha basado en la edición crítica de L. Baur, pero teniendo en cuenta oportunamente otras. Sobre los detalles de la traducción —sobre la cual no nos animamos a opinar— cfr. Schol., 35 (1960), p. 473.

²⁷ Como lugar paralelo del *De Ente et essentia*, cfr. *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1.

²⁸ Cfr. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 1, c.: "No es la forma que existe en el entendimiento el *principio del conocimiento*, si se la considera según el ser que tiene en él, sino *según la razón común* que ella tiene con la realidad conocida..." Según este texto capital, el *apriori* del conocimiento humano no es, ni la realidad (*óntica*), ni la forma intencional (*lógica*), sino la razón de *ser común* a ambas: o sea, la razón *ontológica* del ser. En otras palabras, la ontología del ser en cuanto tal es el *apriori* de la metafísica del ser real, y de la crítica de su conocimiento. En cambio, dentro del planteo metafísico (cfr. *Quodl.*, VIII, q. 1, a. 1, c.), la prioridad causal —no absoluta ni lógica, sino *óntica*— la tiene Dios, causa primera.

²⁹ A. GUIRDHAM, *Krankheit als Schicksal*, Alber, Freiburg, 1960, 253 págs.

completa y cabal de la realidad profunda, y no sólo aparente, de esos estados especiales del ser humano que oponemos a la salud. Con todo, no pensemos que esta cantidad de factores se presentan como algo inconexo, porque en último término van respondiendo a las dos ideas fundamentales, que guían la mente del autor: la enorme *dependencia* que tiene la enfermedad de la *personalidad* de los hombres; el hecho de ser una *reacción total* del individuo total. Ideas bien de acuerdo a la mentalidad filosófica moderna, que tiende a dejar la parcialización cartesiana del ser humano, para encontrar en él un todo reaccionante.

Por esto las tesis principales no son sino expresiones del aserto básico de que la enfermedad está en función de la personalidad: la predisponibilidad al mal está de acuerdo al grado de desarrollo de la personalidad, y de la medida en que cada uno tenga conciencia de ella; la forma característica está en función de los puntos de vistas y concepciones filosófico-religiosos de la sociedad en que se encuentra el particular; la predisposición a ciertas enfermedades sicosomáticas y perturbaciones neuróticas depende del valor atribuido a la propia personalidad; los tipos de enfermedades sicosomáticas y neuróticas son el resultado de un exagerado desarrollo del culto de la personalidad. Notemos, de paso, que la concepción de la estructura de la personalidad no es la misma en Guirdham que la común de los libros de siquiatría.

Una aplicación interesante de lo dicho, entre las diversas que tiene, la hace el autor en el capítulo segundo, al tratar de las formas de enfermedades en las diversas religiones. Tomaremos algunos puntos de comparación entre el Catolicismo y el Protestantismo para mostrar la mentalidad del autor. Para él, los católicos son más propensos a las enfermedades infecciosas que los protestantes, y éstos más a las perturbaciones sicosomáticas. Y, sobre todo, se encuentra entre los protestantes una mayor propensión a la neurosis, que se acentúa a medida que se apartan de la Iglesia Católica en sus creencias y ritos. La razón, parcialmente verdadera en nuestra opinión, está en la falta de la confesión libertadora del sentimiento de culpabilidad, que aísla al hombre; y en el hecho que los protestantes son más personales en sus decisiones espirituales y, por lo tanto, sienten más el peso de su personalidad (hecho que no admitimos, si damos a la personalidad su sentido más profundo; y no el que le atribuye el autor, confundiénola en parte con individualidad, por lo menos en este capítulo).

El problema de la personalidad está tratado especialmente en el capítulo dedicado a las tres categorías fundamentales de las enfermedades. Como dijimos, su concepción difiere en algunos puntos de las más conocidas, y la podemos expresar sintéticamente diciendo que para el autor existen tres estratos: el de la personalidad social, del cual el individuo tiene conciencia; el del origen de las fuerzas instintivas, bastante semejante al *ello* de Freud; y el del "tu que no es tú", peculiarísimo del autor, no sólo por el nombre, sino en su misma realidad (pues, como él afirma, su existencia no encontraría lugar en la sicología corriente, y solamente en la experiencia mística se puede hallar algo semejante; o sea, aquello que los místicos llaman el verdadero yo —*selbst*—).

El armónico trabajo de estos tres estratos produce como resultado la salud.

Su perturbación consecuentemente será origen de enfermedad. Totalidad y personalidad son los dos factores causales de esos estados que expresan, en la mentalidad del autor, algo más que *ese-estar-mal-fisicamente*, para pasar a ser la resultante de las líneas de fuerzas fundamentales en el existir humano: tensión personal y mundo.

Es una lástima que este libro, en el cual se pueden encontrar datos y consideraciones de interés y profundidad, carezca de bibliografía. Los motivos aducidos de 25 años de experiencias, consideraciones y estudio de las fuentes, no creo que puedan satisfacer a la mentalidad moderna, amante de estadísticas y de la certificación de los hechos con la cita de las fuentes. Un índice completo al final es de gran ayuda para encontrar los casos particulares que puedan interesar.

J. Macernis nos ofrece un estudio sobre *relativismo moderno*, en el que trata de Einstein, Heisenberg y Heidegger³⁰; lo que a su juicio vincula a estos tres personajes, es el efecto deletéreo de sus doctrinas; y por eso la emprende contra ellos por partes, aunque deteniéndose más en el primero (pp. 17-197).

En conjunto, el autor toca temas de actualidad, evitando fórmulas y teorizaciones difíciles; y procura hacer su lectura interesante y ágil. Pero se coloca en el plano de la divulgación; y por eso nos parece que sus ataques tienen valor contra los divulgadores de la física moderna, pero no contra los investigadores. Concedemos que, en nuestro ambiente, hay más vulgarizadores que investigadores —también en la filosofía—; y por eso creemos que el libro responde a la necesidad de nuestro ambiente. Pero sería peligroso que el libro cayera en manos de un científico de profesión, porque entonces el anti-positivismo del autor se prestaría a lo que Santo Tomás llamaba *irrisio infidelium*³¹.

Repetimos que, entre los jóvenes a los cuales el autor se dirige (pp. 12-13), son muchos los que, sin tomarse el trabajo de comprender, divulgan teorías científicas; y por eso tal vez el autor, en su refutación de esas divulgaciones, se acomoda a esa falta de comprensión. Pero la verdadera respuesta a esos divulgadores —y que también serviría para los científicos que se quisieran extralimitar en sus conclusiones— sería hacerles comprender a fondo el alcance de cualquier teoría científica: o sea, sacarlos del plano de la divulgación barata en la que viven, y hacerles ver que toda teoría científica, precisamente por ser científica, no trata de lo mismo que la filosofía y el sentido común³². Los verdaderos científicos saben de sobra que no tratan del ser real individual, sino de un ser supuesto, cuya individuación es aproximada —en el fondo, *inexistente*³³—,

³⁰ J. MACERNIS, *Relativismos, o la verdad positiva*, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1960, 247 págs.

³¹ Cfr. S. THOMAS, I, q. 32, a. 1, c. Y en I C.G., c. 9 observa que hay razones que pueden ayudar a los que ya creen, pero que no se deben proponer para convencer al adversario, porque su misma debilidad (para convencer) los confirmaría en su error.

³² Cfr. P. DUBARLE, *L'idée hilemorphique d'Aristote*, RSPT., 36 (1952), pp. 1-9; 205-230; 37 (1953), pp. 3-23. Más adelante comentaremos una obra de J. Echarrí, sobre el mismo tema.

³³ O. A. GHIRARDI, *La individualidad del corpúsculo*, Lib. Cervantes, Córdoba, 1950, pp. 97 y ss.

cuyo valor radica en el apoyo que presta a las teorías científicas de un hombre que, por serlo, no podría elaborar dichas teorías —ni experimentar sobre ellas— si no da por supuesto ese *pseudo-individuo* que observa en su aparato tridimensional³⁴.

El deseo que acabamos de expresar, de un estudio que sitúe a la ciencia en su verdadero sitio, y haga ver la distancia que media entre ella y la filosofía —y también el sentido común—, nos lo ofrece J. Echarri, en su obra titulada *filosofía del ser sensible*³⁵: como su título lo indica, es un estudio filosófico del mundo —lo que tradicionalmente se llama una cosmología de lo inorgánico—; pero de paso nos expone una concepción de la ciencia que nos satisface plenamente —y que puede también satisfacer a los científicos—, porque le hace justicia (n. 129), a la vez que le señala sus márgenes de verdad, y sus posibilidades de progreso (nn. 144-145).

No consideraríamos a esta obra (a pesar del idioma latino usado por el autor) un libro de texto —ni el autor quiere que lo tomemos por tal—, sino más bien una selección de monografías filosóficas sobre temas científicos (n. 1): la selección de los temas tratados coincide en general con las tesis de los textos escolásticos; pero el modo de tratarlos es el monográfico. Se advierte enseguida la originalidad de los enfoques, la bibliografía al día en cada capítulo —además de una bibliografía general puesta al comienzo, con las obras más usadas—, y la abundante documentación del aparato crítico ofrecido de continuo en las notas.

Como instrumento de trabajo, tiene dos índices, el uno de nombres y el otro de temas —este último, suficientemente detallado—. Las palabras liminares del autor deben ser tenidas en cuenta, porque explican claramente las diferencias entre su obra y otras —sobre todo de texto— que sólo externamente se le parecen.

El plan abarca dos partes fundamentales: 1. el ser sensible estáticamente considerado (bajo múltiples aspectos); 2. el ser sensible dinámicamente considerado (ley, milagro, actividad y finalidad). Abundan los escolios, sin duda porque el autor, sin pretender ser exhaustivo (n. 1), quiere decir al menos lo esencial de todos los problemas actuales; y porque el autor quiere respetar la visión sintética del conjunto de tesis fundamentales —tratadas en los capítulos—, a las cuales los escolios sirven de complemento.

La concepción de la ciencia la expone el autor, al dar su concepción del *ser de razón que es el objeto de la ciencia* —el autor lo llama *sensible racional* (nn. 113 y ss.): en publicaciones anteriores, nos había llamado la atención el estudio original que el autor hacía del tradicional *ser de razón*, recurriendo a la expresión del *cuasi-concepto*; ahora nos parece que, aunque haya renunciado a esta última expresión, su estudio no ha perdido nada de su originalidad. La misma concepción original de la ciencia se manifiesta en la explicación que el

³⁴ Cfr. E. SCHRÖDINGER, *Science et humanisme*, Desclée, Bruges, 1954, pp. 24-52. Véase también la obra que comentaremos a continuación, de J. Echarri, n. 120.

³⁵ J. ECHARRI, *Philosophia entis sensibilis*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 483 págs.

autor nos hace de la ley física —cuyo objeto sería una realidad más o menos simplificada (son palabras del autor) o idealizada—, como típica de la ciencia como tal (n. 455), y como esencialmente diversa del principio filosófico en cuanto tal (n. 456).

Nos parece que obras como ésta, en la que marchan a la par el conocimiento de la ciencia actual y el de la filosofía tradicional, son el mejor servicio que se puede prestar a la filosofía tradicional —y al sentido común, que tiene tanto de común con ella—, y el mejor aliciente para el progreso en la ciencia.

E. Cerdá nos ofrece su *psicología aplicada*³⁶, con la modesta finalidad de hacer asequible a todos los profesionales que se encuentran ante la necesidad de enfocar y resolver problemas humanos, los resultados de la moderna psicología aplicada, concretados en los llamados *métodos de exploración* de las aptitudes y de la personalidad. Lo original de su trabajo (en lengua castellana) lo señala el mismo autor como una visión global y actual de dicha ciencia (introducción, y parte tercera), en la cual se da especial importancia a los principios más fundamentales de la estadística, sin cuyo conocimiento es imposible hoy en día dar un paso en las ciencias humanas; así como la revisión de los instrumentos de medida más importantes (prefacio, p. 3).

Tras historiar brevemente la psicología aplicada, y proponer sus principios fundamentales (introducción), el autor se detiene en la exposición y crítica de los métodos más usuales, insistiendo en los que tienen más difusión. Examina, en la primera parte, los tests de eficiencia (de inteligencia, de aptitudes, y factoriales). La parte segunda, más amplia y quizás mejor lograda en la apreciación crítica, está dedicada a los métodos, tests, y técnicas del estudio de la personalidad. Especial atención merecieron al autor las técnicas proyectivas, particularmente los tests de Rorschach y de Murray (T.A.T.) por ser los más empleados en todo el mundo. Otras técnicas, en cambio, apenas merecen la atención del autor, o se las ignora simplemente³⁷.

En el campo de los tests y técnicas proyectivas, sería de desear, como explícitamente lo postula el autor (p. 316), que los esfuerzos de quienes se dedican a la psicología aplicada traten de precisar la validez de los métodos hasta la fecha más fructuosos y útiles para la investigación, más que a aportar nuevas técnicas: tanto el rechazo global de esas técnicas³⁸, como el entusiasmo excesivo de la mayor parte de creadores de métodos proyectivos, resultan intempestivos y anticientíficos.

En la tercera parte, el autor se refiere brevemente a tests de conocimientos,

³⁶ E. CERDA, *Psicología aplicada*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 425 págs.

³⁷ Por ejemplo, las variantes introducidas por Biedma y D'Alfonso al test de Wartegg, cfr. C. BIEDMA, P. D'ALFONSO, *Le langage du dessin*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955. Acaba de ser publicada una traducción castellana.

³⁸ Cfr. H. J. EYSENCK, *La validité des techniques projectives*, Rev. de Psych. Appl.

señalando el estado actual y problemática peculiar de la psicología aplicada, en los sectores en que alcanzó mayor vigencia y desarrollo: psicología escolar, industrial y comercial, clínica y militar.

El estilo claro y asequible, el método didáctico y concreto, y la seriedad de la bibliografía que acompaña a cada capítulo, denotan en el autor al hombre de ciencia experimentado, y al profesor. Sendos índices, de autores y de materia, facilitan la rápida consulta de la obra. Cierra el libro un apéndice, con la historia de psicología aplicada en España. Hay suficiente material de tablas y figuras.

T E O L O G I A

El *Lexicon für Theologie und Kirche* ha llegado a su cuarto volumen, que abarca desde *Faith and Order*, hasta *Hannibaldis* ¹. Cada volumen despierta cierta curiosidad, y predispone para hojearlo, tratando de descubrir los temas que los autores consideran más de actualidad en la teología de la Iglesia de nuestros días (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 290-292).

Nuestra atención se ha fijado en los siguientes capítulos: *Freiheit* (aquí Siewerth insinúa una manera de concebir la necesidad, que sería una suerte de libertad); *Freiheit Christi* (donde Gutwenger resume su solución al problema de la libertad, expuesta en su última obra cristológica, que comentamos a continuación); *Fundamentaltheologie* (el apartado sobre la *apologética* manifiesta, en las abundantes y continuas referencias a otros artículos de este mismo diccionario, la actualidad e importancia de este tema); *Gebet* (con una prudente circunscripción del campo de la psicología —aún la patológica, la terapia y la higiene— en los aspectos conscientes de la oración cristiana); *Geschichte* (con sus clásicas subdivisiones de historicidad, filosofía y teología de la historia); *Gesetz und Evangelium* (a cargo, por supuesto, de Söhngen, quien resume aquí la obra publicada últimamente sobre este tema tan importante de la teología protestante y, por tanto, para sus relaciones con la teología católica); *Gestalt* (artículo relativamente bastante extenso dentro de un diccionario teológico); *Gewissen* (desde diversos puntos de vista, incluso el psicológico); *Glaube* y *Gnade*, por supuesto, muy detallados. Para terminar, citemos *Hagiographie*, artículo que, junto con *Handauflagen*, se puede decir que cierra la parte temática de este volumen.

Una de las ventajas que tiene este tipo de instrumento de trabajo (aún admitidas las limitaciones de espacio que corresponden a cada tema) es la oportunidad —y aún necesidad— de relacionar los temas teológicos entre sí; y el sistema alemán de las flechas en el texto, para remitir de un artículo a otro, si uno se toma el trabajo de seguirlo, depara sorpresas intelectuales. Queremos decir que, poco a poco —a medida que se siguen algunas de esas flechas—, se va uno mismo haciendo una visión sintética del tema abordado, y se van como descubriendo sus ramificaciones en otros temas. La consulta resulta entonces no sólo fuente de información, sino también ocasión para adquirir una formación más total y equilibrada.

E. Gutwenger, nos ofrece un estudio sintético sobre *la conciencia y la ciencia de Cristo* ²; siguiendo un camino abierto por Galtier en el estudio de la conciencia de Cristo —y por eso le da la preferencia en el título del libro—, hace, de la psicología de Cristo, el comienzo de su cristología, tratando de sacar todas las consecuencias teológicas de ese punto de partida.

¹ Herder, Freiburg, 1960.

² E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Rauch, Innsbruck, 1960, 200 págs.

Así se explica el plan del libro: 1. *Conciencia de Cristo* (exposición de la teoría de Galtier, contrapuesta a la de dos grupos distintos de tomistas); 2. *Ciencia terrena de Cristo* (la de visión, y la infusa sobre todo); 3. *Solución armónica* de diversas antinomias cristológicas (conciencia de Dios y visión, visión de Dios y dolor, visión de Dios y libertad, unión hipostática). La obra termina con un resumen del libro —muy claro y preciso (pp. 196-198)— y un índice alfabético de autores citados.

El objetivo del autor es modesto: precisar los términos, sin pretender una solución absoluta (p. 8). Se mueve en el ambiente de los autores católicos; porque, aunque los protestantes han sentido también el problema, no han acabado sin embargo de fijar su atención en él (p. 8). La exposición de Galtier —que es su punto de partida— presta un buen servicio, porque evita sus repeticiones y deja los aspectos marginales, para ir directamente al grano (p. 9); y, además de las críticas que le hace de paso, le consagra algunas páginas de propósito (pp. 28-31). El mismo tono expositivo se mantiene también en la segunda parte (acerca de la ciencia de Cristo); mientras que la tercera parte es más constructiva, porque intenta la armonización de los extremos antinómicos, como lo son visión de Dios y libertad, visión de Dios y dolor, etc.

En la cristología actual, las páginas que el autor dedica a la ciencia infusa, significan una buena reacción en su favor: partiendo de una frase de la *Haurietis Aquas* de Pío XII —quien, citando a Santo Tomás, incluye la ciencia infusa como perfección de Cristo— (pp. 87-88), hace su historia en la teología; y termina justificándola, no por la mera razón de ser una perfección, sino como presupuesto para la explicación de la misma acción histórica de Cristo: la ciencia de visión, aconceptual, no explicaría el uso exacto que Cristo hacía de imágenes sensibles y palabras, como expresión de verdades no sensibles (pp. 133-142).

La solución al problema de la visión de Dios y el sufrimiento, la busca el autor en una distinción entre visión de Dios beatificante, y no beatificante; y la misma distinción sirve para el problema de la libertad y la gracia en Cristo. Sirvan estos casos para ejemplarizar la sencillez y claridad con que el autor construye su cristología. La lectura resulta agradable porque, sin estridencias, se recorren uno a uno los puntos discutidos por los especialistas; y se insinúa con modestia un punto de vista cuyo principal mérito es el ser armónico dentro de toda la cristología.

La obra de Körner sobre *el ser y el hombre*³, trata del descubrimiento agustiniano del ser, caracterizándolo de existencial, y localizándolo ya en sus primeros escritos de juventud. Como se ve, es una respuesta al interés actual que despierta tanto San Agustín como una ontología enriquecida con los aportes positivos del existencialismo. No es una obra meramente histórica, aunque esté realizada siguiendo el método histórico-crítico, porque el redescubrimiento que nos hace de un pensamiento antiguo, tiene mucho de pensamiento actual. Por eso diríamos que, además

³ F. KÖRNER, *Das Sein und der Mensch*, Alber, Freiburg, 1959, XXVI-257 págs.

de la misma documentación —abundante como se nota en el aparato crítico— nos ha llamado la atención también la reflexión personal que sobre ella hace nuestro autor.

El prólogo sitúa muy bien al tema del libro frente a la angustia intelectual de hoy, y como respuesta a la misma. Sigue la bibliografía: fuentes, bibliografía completa, y obras manejadas (pp. XII-XXIV): como se ve son muchas páginas, y los libros mencionados pertenecen a todas las lenguas modernas.

La introducción (en parte ya publicada en Rev. des Etud. Aug., 3 (1957), pp. 249-280) hace una historia de los estudios hasta ahora hechos sobre la ontología agustiniana, para caracterizar mejor el propio estudio (pp. 27-32), en lo que tiene de nuevo; y expone a continuación el método que usará (pp. 32-40). La tesis del autor sería que el núcleo más original e íntimo de la ontología de San Agustín pudo haber sido expresado bajo el influjo del neo-platonismo; pero que no ha sido inspirado por él, sino que encuentra sus fuentes, ya desde sus primeros escritos juveniles, en la misma experiencia agustiniana. Por eso, ese núcleo siguió siendo el mismo aun cuando, en su segunda etapa literaria, haya sido expresado bajo el influjo verbal de la Biblia. Esta tesis del autor cuadra a un genio como el de San Agustín; pero minimiza, demasiado tal vez, el influjo que, aún en un genio, ejerce su medio ambiente⁴; y, a nuestro juicio, minimizaría demasiado el papel que la expresión juega en una reflexión humana.

El primer capítulo es más histórico; y el segundo, más interpretativo, porque trata de medir el alcance de esa *vuelta hacia adentro*, experimentada por San Agustín ya en su juventud, y continuada hasta el fin de su vida; mientras el tercer capítulo, muy breve (pp. 249-257), explicita los resultados obtenidos en los capítulos anteriores.

Nos parece que, por una parte, el autor ha logrado poner la *interioridad agustiniana* en su verdadero punto, que es el de la experiencia personal (sobrenatural, por tanto) del mismo Santo; pero que, por otra parte, la ha aislado demasiado a esa experiencia —como insinuábamos antes— de su expresión histórica. También Santo Tomás cuando quería definir la experiencia —sobrenatural— de Adán en el Paraíso, hablaba de un encuentro con Dios dentro del alma⁵; pero lo hacía con una expresión distinta a la agustiniana. Algo semejante diríamos de la *memoria de Dios* agustiniana, comparada con el *deseo de la visión* que afirma Santo Tomás⁶: diríamos que la expresión agustiniana, aunque parezca mirar al pasado como tal, significa una presencia de Dios metahistórica (y, por tanto, metafísica); así como la expresión tomista, aunque parezca apuntar al futuro, en realidad afirma algo que está fuera de todo tiempo, y que es la relación metafísica —y no psicológica— del hombre frente a Dios (cfr. Ciencia y Fe, XIV [1958], p. 230, nota 49).

⁴ Cfr. Stim. der Z., 164 (1958-1959), pág. 476.

⁵ Cfr. A. STOLZ, *Teología de la mística*, Patmos, Madrid, 1952, pp. 117-122.

⁶ Cfr. M. A. FIORITO, *Deseo natural de ver a Dios*, Ciencia y Fe, VIII-29 (1952), pp. 54-58.

La misma colección de la que forma parte esta magnífica obra de Körner, nos ofrece otra, de Gründer, sobre *tipo e historia*, que responde al interés que hace algunos años se ha despertado alrededor de Hamann y su obra. Ya Metzke había advertido —como lo reconoce el autor en una advertencia preliminar— la importancia que, para entender la teología de Hamann, tiene su filosofía. El autor sigue esta pista, tratando de concretar la filosofía de la historia de Hamann, tal cual ella se plantea en su *Biblische Betrachtungen*: no es pues un comentario exhaustivo de esta obra, sino, como el subtítulo lo dice, solamente su planteo (p. VIII).

La primera parte del libro nos introduce rápidamente en *Biblische Betrachtungen*: origen, estructura, y conservación, así como posibilidades de interpretación que ofrece. Cierra esta parte del libro una rápida enumeración de todas las tareas que esa obra plantearía a un investigador, de las cuales el autor determina la propia: el planteo de una interpretación filosófica de Hamann (p. 17).

Siguen las dos partes centrales de este libro, la una sobre la noción de *condescendencia*, y la otra sobre la *inteligencia tipológica* de la historia bíblica; y una última parte, que trata del lenguaje. Siendo la obra de Hamann una especulación teológica, el autor trata de hacérnosla conocer situándola dentro de la historia de la teología; pero siempre busca en ella sus implicaciones ontológicas.

Ojeando la obra, llama la atención el aparato crítico digno de la colección (*Symposium*, serie filosófica dirigida por Max Müller y B. Welte) de la que forma parte; pero creemos que hasta los especialistas —cuanto más los legos— lamentarán la ausencia de los índices habituales en una obra de consulta. Falta que lamentamos tanto más cuanto que, a propósito de Hamann, el autor trata muchos temas de actualidad, que resultaría útil consultar, aún fuera de toda preocupación por el mismo Hamann. Por ejemplo, todo lo que el autor nos dice aquí acerca del lenguaje, tema tan relacionado con la interpretación de la historia de salvación, pero que también tiene interés de por sí, y del cual, a propósito de Hamann⁸, Gründer dice cosas tan interesantes⁹.

Como decíamos al principio, la obra de Hamann ha cobrado actualidad¹⁰: el llamado *mago del norte* —por la fijeza con que, en medio del siglo de las luces, miraba hacia Belén— ocupa un lugar importante en el movimiento ideológico del siglo XVIII y XIX, por haber sido amigo de Kant a quien sin embargo combatió con vehemencia, íntimo de Herder, precursor de Schleiermacher, en relación epistolar con los grandes hombres de su tiempo, y una de las causales del renacimiento religioso de siglo XIX¹¹.

⁷ K. GRÜNDER, *Figur und Geschichte*, Alber, Freiburg, 1958, XI-192 págs.

⁸ Hamann, decía: "Sin palabras, no hay pensamiento, y sin pensamiento no hay religión; y sin estas tres funciones espirituales de nuestra naturaleza, ni hay espíritu ni hay leyes sociales."

⁹ Cfr. Arch. de Phil., 22 (1959), pp. 630-635.

¹⁰ Cfr. Theol. Lit. Zeit., 85 (1960), pp. 604-607; X. TILLETTE, *Etat présent des études Hamanniennes*. Rech. Sc. Rel., 48 (1960), pp. 350-376.

¹¹ Cfr. Nouv. Rev. Théol., 81 (1959), pp. 430-431.

La obra de G. Fessard sobre la actualidad histórica ¹², que en más de un aspecto completa a su *Dialectique des Exercices* (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 333-352), se distingue de ella en más de un aspecto. Impone respeto su volumen y contenido: veáanse los dos índices —el de autores citados y estudiados, y el de temas— y se apreciará enseguida la importancia de la problemática que agita Fessard. Vamos pues ahora a limitarnos a presentar la obra a nuestros lectores, esperando otra ocasión propicia para comentarla —como se lo merece— más detenidamente.

El primer volumen expone el que será su método en adelante: sus características —vuelve a hablarnos de la dialéctica ignaciana—, sus ventajas para el fin que se propone en el segundo volumen —teología, alianza rigurosa de lo natural y sobrenatural, teoría y práctica, lógica e historia—, y su concreción —en dicho segundo volumen— en una crítica cerrada del progresismo y de sus soluciones al problema obrero. Este segundo volumen, además de este aspecto negativo insinuado en su título, tiene también una parte más positiva y personal, en la que el autor expone su concepción teológica de apostolado obrero.

El ataque que Fessard dirige al tomismo —como sistema que ha olvidado la historia y, por eso, ha debilitado la conciencia eclesial frente a falsas soluciones del problema de la historia, como la maxista y la progresista— tiene algo de injusto; y no tiene suficientemente en cuenta las posibilidades providenciales de aquel a quien la Iglesia ha llamado el *Doctor Común* (cfr. Ciencia y Fe, XII, 47 (1956), notas 5, 13, 21 y 24). Nos parece que aquí le ha fallado a Fessard el *sentido de la iglesia*; cosa tanto más lamentable cuanto que ya nos había dado pruebas, en otras ocasiones, de poseerlo (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 344-347).

El primer volumen contiene cuatro ensayos antiguos y dos nuevos; precedidos por un prólogo bastante extenso, con el objeto de recalcar sus ideas principales. El segundo volumen, que hasta cierto punto es independiente del primero, va precedido de una introducción en la cual resume lo esencial del primer volumen, para uso de los lectores que quieran entrar directamente en el tema del apostolado obrero.

A primera vista, nos parece que el capítulo cuarto de la primera parte del primer volumen, es el más filosófico, porque definiría la dialéctica de Fessard; mientras que el capítulo primero de la primera parte del segundo volumen, sería el más teológico —junto con el capítulo segundo— por tratar de la dialéctica del pagano y del judío. Un punto importante, que valdría la pena ver detenidamente, sería el de escatologismo (véase el índice de temas), implicado en su concepción de la historia. En cuanto a los Ejercicios Espirituales, véase lo que nos vuelve a decir sobre su interpretación dialéctica, al final del primer volumen (pág. 260 y siguientes).

La obra de Fessard no puede darse por terminada, ni aún con estos dos grandes volúmenes. Y se pueden prever repercusiones interesantes en cualquiera de los planos en que su obra se sitúa: el filosófico, el teológico y el pastoral.

¹² G. FESSARD, *De l'actualité historique*, Desclée, Bruges, 1960, en dos volúmenes: I. *A la recherche d'une méthode*, 300 págs.; II. *Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, 518 págs.

Lástima que el estilo polémico, del cual en otra ocasión ya hemos hablado (cfr. Ciencia y Fe XIII, 1957, págs. 348-349), y sus alusiones personales a otros autores que no piensan como él, van a dar lugar inevitablemente a críticas y defensas¹³.

Hace años se publicó un estudio sobre Santo Tomás, centrado en el uso que el Santo Doctor hacía de los textos de los otros autores, y sobre la actitud que tomaba frente a sus adversarios. Según ese estudio, dicha actitud se podía reducir a lo siguiente:

- 1) *Respeto por la verdadera sentencia* del prójimo, sin alterarla en un ápice;
- 2) *Benevolencia en la interpretación*, de modo de salvar al menos la intención del otro;
- 3) *Espíritu de colaboración* con el adversario, procurando ayudarse de él en la inquisición de la verdad.

De hecho, como la historia de su vida y de sus ideas lo prueba suficientemente, Santo Tomás ha hecho frente tanto a los Averroístas como a los Agustiniños; y tanto frente a unos como a otros, ha rechazado dogmas filosóficos con una libertad incansable. Más allá de los comentarios demasiado literales, ha buscado el pensamiento original de Aristóteles, de Dionisio, de San Agustín y de los alejandrinos; y ha creído sinceramente que entre inteligencias tan privilegiadas por la providencia, las divergencias no podían ser sino verbales; pero la imposición de ciertas tesis en nombre de Aristóteles o de San Agustín, la ha rechazado con sabia independencia, a fin de seguir un pensamiento exclusiva e incansablemente orientado hacia la verdad¹⁴.

“Son excepcionales en él las manifestaciones de independencia, las críticas directas y provocativas respecto de los grandes autores: hay que buscar mucho tiempo para encontrar aquí o allí algunas expresiones que una imaginación prevenida considerará a primera vista como violentas y libres, pero que Santo Tomás, si se hubiera comentado a sí mismo, interpretaría con su inconfundible caridad¹⁵. De hecho, si en su amor por la pura verdad se muestra sabiamente independiente respecto de los sistemas ajenos, y si comenta con complacencia la frase de Platón: *amicus Sócrates, sed magis amica veritas*, profesa sin embargo, respecto de los grandes pensadores que lo han precedido, una benevolencia, una atención y un respeto notables. Quiere, por ejemplo, que se expongan con reverencia los pasajes de los Santos Padres en que no se expresan con el mismo rigor que los modernos.”¹⁶

“Para él, la filosofía —y con cuanta mayor razón diríamos nosotros la teo-

¹³ La primera ha sido la de Nicolás, Rev. Thom., 60 (1960), pp. 251-257, quien a su vez anuncia la de otros.

¹⁴ M. RIQUET, *Saint Thomas et les "auctoritates"*, Arch. de Phil., III (1925), pp. 261-299.

¹⁵ *Ibid.*, p. 286.

¹⁶ *Ibid.*, p. 293. Nos remitimos a este documentado estudio, donde se encontrarán los textos pertinentes del mismo S. Doctor.

logía— es una obra progresiva y colectiva en la que cualquier pensador, por errado que se halle, puede y debe colaborar.”¹⁷

Esperamos que, si se suscita la controversia alrededor de la obra que estamos comentando de Fessard, al menos los controversistas —siguiendo un consejo de Benedicto XV— imiten “la actitud verdaderamente humilde del mismo Santo Tomás, quien habiendo propuesto una y dos veces su sentencia, si alguno aún entonces persistía en disentir de ella, con toda modestia solía callarse.”¹⁸

Nos han llegado dos nuevos volúmenes de la excelente traducción francesa de la *Suma Teológica*: uno, sobre el *hexaémeron*, u obra de los seis días,¹⁹; y otro, sobre la *Eucaristía*, primera parte.²⁰ Como los anteriores volúmenes, además de la traducción al francés —el texto original va en la mitad inferior de la página— el autor respectivo hace sus breves acotaciones en el apéndice 1º; y sus observaciones metodológicas en el apéndice 2º. Un índice de temas, bastante detallado, y un índice de autores, valoran todavía más esta edición actualizada de Santo Tomás.

Gardeil ha tenido en cuenta, en sus comentarios, las circunstancias históricas en las que escribió Santo Tomás, y que configuran su mentalidad frente al hecho de la creación. En el prólogo, insiste en que, sin negar que ciertos aspectos de esa mentalidad están ya anticuados, queda mucho todavía aprovechable en el espíritu teológico que se patentiza en esta obra clásica de Santo Tomás, y que le ha valido el lugar providencial que ocupa en la Iglesia. Además, aquí más que en las otras partes de la reflexión de Santo Tomás sobre la creación, se nota la importancia que él le daba a la reflexión bíblica y patristica (págs. 6-7).

Roguet, a quien ya conocemos por sus estudios sobre la Eucaristía y el sacrificio de la Misa, recalca el valor eclesial del texto de Santo Tomás que nos presenta —pues ha sido ésta la expresión adoptada por los concilios de Florencia y de Trento—; y por eso quiere limitarse a presentarlo en su pureza original, sin sobrecargarlo de comentarios que lo ocultarían a los ojos del lector común. En particular, pondera la insistencia de Santo Tomás en la forma eucarística; o sea, en el dato bíblico de la Institución, como razón última de toda su sistematización teológica.

La cuestión *de Caritate* de Santo Tomás, nos llega en una cuidadosa traducción inglesa, a cargo de L. H. Kendzieski²¹. Forma parte de una serie de traducciones de textos medievales, y cuenta con una introducción sobre las *questiones disputatæ* en general (autenticidad, estilo peculiar, sumario doctrinal de la

¹⁷ Ibid., p. 294. Véase el texto de la p. 296, sobre la intención de un autor y su aceptación, a pesar de la expresión inexacta de la misma: S. Tomás llega a decir de Anaxágoras “que su opinión es verdadera en lo que quiso decir, y falsa en lo que dijo”.

¹⁸ Cfr. Acta Romana S. I., II (1915-1918), p. 54.

¹⁹ S. THOMAS D' AQUIN, *Somme Théologique* (I, qq. 65-74): *L'oeuvre des six jours*, Du Cerf., París, 1960, 335 págs.

²⁰ Id., (III, qq. 73-78): *L'Eucharistie*, Du Cerf., París, 1960, 444 págs.

²¹ SAINT THOMAS AQUINAS, *On Charity*, Marquette Univ., Milwaukee, 1960, 115 pág.

cuestión de *Caritate*, en comparación con la *Suma*). Cierra el libro una bibliografía de obras consultadas, y un índice de materias y de nombres.

Un detalle nos ha llamado la atención: que cita la obra fundamental de Grabmann (acerca de la cronología de Santo Tomás) en una versión (1931), que no es la última ni la definitiva.

El autor de la traducción ha puesto al pie de la página las referencias a los sitios paralelos, y ha explicitado las citas de Santo Tomás.

La tesis doctoral de Bulkowski no sólo ha acertado en la elección del autor estudiado —Scheeben, teólogo cuyo influjo aún es actual— sino también en el tema: el misterio sobrenatural en la teología de Scheeben, como dice su título²² indica una de las ideas centrales del autor estudiado. Bulkowski lo explica en su introducción, antes de precisar el alcance concreto de su trabajo, y determinar su plan: naturaleza y situación del misterio en la teología de Scheeben, y naturaleza de esta teología del misterio. La conclusión insiste en lo tradicional de esta teología —a la que compara de continuo con Santo Tomás y la doctrina del Vaticano—, consistiendo su originalidad en haber contribuido poderosamente a su actualización en nuestro tiempo.

El libro se abre con una buena bibliografía de fuentes y de estudios sobre Scheeben. Los textos más estudiados en el curso del trabajo, figuran —en su lengua original alemana y según la edición crítica última— al final del libro, en notas numeradas. Dos índices, el uno onomástico y el otro de temas, facilitan la consulta de este libro.

Sólo quisiéramos hacer esta consideración sobre la importancia del tema estudiado: la pedagogía moderna —sobre todo la cristiana— ha visto la importancia de una presentación total del cristianismo, capaz de provocar el acto de fe, antes de pasar a sus detalles²³. Pues bien, para un trabajo educativo concebido en esta forma, teólogos como Scheeben, con sus *cosmos de misterios* (páginas 124, 125, 148 y ss., 198, 199), pueden prestar muy buenos servicios. La experiencia de los Santos demuestra que lo que los conquistaba definitivamente para el servicio de Dios, era una de estas visiones de fe totales: recuérdese el ejemplo de San Ignacio y sus visiones en el Cardoner, en la Storta y en Roma, cuyos restos se conservan en las meditaciones fundamentales de los Ejercicios, como *el Principio y Fundamento, el Rey temporal, las Dos banderas y la Contemplación para alcanzar amor*. Ahora bien, lo que la unción divina no comunica en esa forma extraordinaria, es necesario que cada uno lo busque por los medios ordinarios del estudio y la lectura espiritual²⁴; y en este trabajo, que debiera ser ordinario en toda persona espiritual, teólogos como Scheeben —y los estudios serios sobre él, como el que comentamos— es un instrumento igualable.

²² H. M. A. BULKOWSKI, *O misterio sobrenatural na Teologie da M. J. Scheeben*, Pont. Univ. Cat. de São Paulo, 1959, 313 pág.

²³ Cfr. J. PIEPER, H. RASKOP, *Totale Bildung*, Paderborn, 1935.

²⁴ Cfr. H. RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Apollat de la Prière, Toulouse, 1948, pp. 109-118.

Beltrán de Heredia nos ofrece un estudio sobre Mauriac desde un punto de vista central: el mensaje de su arte²⁵. Para ello, después de presentarnos a su personaje como parte del pujante movimiento católico francés actual, nos pone en contacto con el hombre (capítulo 1º), y con su obra (capítulo 2º), para llegar así a su objetivo (capítulo 3º): el artista y su mensaje.

Cierra el libro una bibliografía: parte fundamental, la constituye la obra de Mauriac, citada en su traducción castellana —casi completa— de 1953 a 1954; y dos bibliografías más, la una complementaria —más directamente relacionada con el tema del libro—, y la otra ilustrativa.

El mensaje de Mauriac es el del título de este libro; y sus personajes fundamentales, el hombre, Dios, y el mediador entre ambos, el sacerdote. “Como en las primeras generaciones cristianas, los personajes de Mauriac, sino con los labios, allí en lo más íntimo del corazón, musitan el anhelo: venga la gracia y pase este mundo.” (Pág. 111).

²⁵ BELTRAN DE HEREDIA, *Mauriac, o tras las huellas del infinito*, Cisneros, Madrid, 1959, 125 págs.

SAGRADA ESCRITURA

La exposición universal de Bruselas —agosto de 1958—, sugirió a los animadores de las Jornadas Bíblicas de Lovaina, la idea de un Congreso Internacional Católico de Ciencias Bíblicas. Gracias a la diligencia de J. Coppens, A. Descamps y E. Massaux, se reunieron en dos volúmenes todas las comunicaciones recibidas en el congreso¹. Podemos decir que ha intervenido lo más representativo de la ciencia bíblica católica de casi todos los países. Junto a nombres ya consagrados por sus trabajos, aparecen escritores incipientes que aportan —como decía Coppens en su discurso de clausura (pág. 25), la frescura de su pensamiento lleno ya de intuiciones que son prenda de un brillante porvenir. La variedad de las materias tratadas —el comité organizador no quiso señalar ningún tema especial— hace imposible ni siquiera la enumeración de los artículos. Hay que contentarse con una visión general de los mismos. Coppens los resume en su discurso (pág. 24-25). Podemos agruparlos en cinco secciones o partes como las llaman los editores. La primera trata temas de introducción general y hermenéutica; abundan en ella los de teología bíblica en general. El tema es de actualidad como diremos en otra ocasión. La segunda: el medio ambiente del AT; desfilan en ella Egipto, Mesopotamia, la media luna fértil, Ugarit, que no cesan de aportar nuevas luces al medio bíblico. La tercera, exégesis y teología del AT; las comunicaciones reflejan las tendencias actuales de la exégesis: aclarar el sentido de los textos clásicos, determinar el “puesto en la vida” de los salmos, ahondar la historia de las ideas mesiánicas, determinar el alcance teológico de los textos. La cuarta, medio bíblico neotestamentario, consagrada casi exclusivamente a los manuscritos del Mar Muerto. La quinta, exégesis y teología del NT, trata todos los libros del NT, en alguna de sus partes; hasta el evangelio de la infancia. Como la preocupación moderna es destacar el mensaje doctrinal de la Biblia, los temas de teología bíblica abundan en la sección tres y cinco. Dos índices, uno de autores y otro bien detallado de materias facilitan la consulta de la obra.

En materia de crítica textual y neotestamentaria es importante la obra de Duplacy². Se trata de una edición corregida de tres artículos aparecidos en *Recherches*³. El A., pretende prolongar un trabajo similar presentado en la Jornada Bíblica de Lovaina por E. Massaux⁴ y sirve de magnífico complemento a la

¹ *Sacra pagina*. Miscelanea biblica Congressus internationalis catholici de re biblica. 2 vol. Gabalda, París, 1959, 579 y 479 págs.

² J. DUPLACY, *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament?*. Gabalda, París, 1959, 103 págs.

³ *RechSR.*, 45 (1957) 419-441; 46 (1958) 270-313; 431-462.

⁴ E. MASSAUX, *Etat présent de la critique textuelle du N.T.* NRTh., 75 (1953) 703-726. A estos trabajos queríamos añadir el de K. SCHÄFER., *Der Ertrag der textkritischen Arbeit am N.T. seit der Jahrhundertwende*. BZ., 4 (1960) 1-19, y la nota aclaratoria de K. ALAND., *Eine Bemerkung zur gegenwärtigen Arbeit der neutestamentlichen Textkritik.*, BZ. 4 (1960) 315-318. Muy práctico es también el artículo de S. BARTNA., *Catálogo de los papiros neotestamentarios*. CuBi., 17 (1960) 214-223.

bibliografía del profesor Metzger⁵ que reseña los trabajos de 1914 a 1939. El mismo autor lamenta no haber facilitado la consulta con algunos índices; sin embargo, tratando de llenar este vacío presenta un índice de materias bastante detallado.

Avanza la publicación del texto crítico de la *Vetus Latina* hecha por los monjes de Beurón. Esta tercera entrega del tomo 26 contiene toda la segunda carta de San Pedro⁶.

Sin las pretensiones científicas de la *Vetus latina* pero con un fin práctico muy laudable, ha publicado J. Leal el Nuevo Testamento de la Vulgata Sixto-Clementina⁷. Precedido de una breve introducción y de unas notas sobre cronología del NT., del tiempo entre los hebreos, y el valor de las monedas en el NT., aparece el texto del NT., en una impresión muy clara y muy legible acompañada de los textos paralelos ubicados en amplios márgenes. Un índice de materias —especie de concordancia de los conceptos más importantes— y un índice litúrgico que contiene las citas de los evangelios y epístolas dominicales y de las principales fiestas del Señor, la Virgen, y los Santos cierran esta obra. Agradecemos al P. Leal y a la conocida editorial BAC, que edita ahora en una edición de bolsillo una parte del texto de la Vulgata que había editado antes en formato ordinario⁸.

Un grupo de diez colaboradores bajo la dirección del canónigo Giblet nos presentan algunas directivas esenciales según las cuales se podría leer la Biblia⁹. La obra tiene cinco partes: plan de Dios (elección, alianza, pueblo de Dios); La Revelación de Dios (Dios Santo, Dios entre nosotros, Dios Padre); las exigencias de Dios (pobreza, fe, servicio); la fidelidad de Dios (pecado, conversión, pecado, retribución); la victoria de Dios (el Mesías, el Exodo, el Reino de Dios, el Espíritu de Dios). No se trata de una teología bíblica propiamente dicha ni tampoco de una síntesis exhaustiva de los temas tratados. Es una obra destinada al gran público, y, por consiguiente, se abstiene de tecnicismos, bibliografías, etc. A pesar de su simplicidad los autores manifiestan un perfecto conocimiento de las cuestiones que tratan. Cada tema partiendo del AT., siguen el enriquecimiento de una idea, una imagen, un problema, una actitud religiosa hasta su término en el NT. Así, aparece la continuidad homogénea pero no monótona de la revelación¹⁰.

Entre los temas de teología bíblica hay uno, sobre todo, que se ubica en la encrucijada de los grandes problemas modernos: liturgia, predicación, ecumenis-

⁵ B. M. METZGER, *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the N.T.* 1914-1939. Copenhagen, 1955.

⁶ *Vetus Latina* (lif. 23), Herder, Freiburg, 1960.

⁷ J. LEAL, *Novum Testamentum, iuxta ed. Sixto-Clementinam anni 1592 divisionibus et concordantiis ornatum*, BAC, Madrid, 1960.

⁸ A. COLUNGA-L. TURRADO, *Biblia Sacra iuxta vulgatam clementinam*. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata, BAC, Madrid, 1951.

⁹ *Grands thèmes bibliques*, Feu Nouveau, París, 1959, 190 págs.

¹⁰ RSPT., 44 (1960) 117.

mo. Es el tema del Culto. Después de la tesis doctoral de E. Chary¹¹, que poco después se convirtió en el volumen III de la biblioteca de teología, aparece en la Colección Lectio Divina “El misterio del templo”¹². El autor pretende exponer cuál es el designio de Dios en la revelación de su presencia y cuáles son los diferentes modos de esta presencia en las etapas sucesivas de la historia de la Salvación. Los cinco primeros capítulos nos hacen recorrer las etapas de la AT.: Patriarcas, Exodo, David, Salomón y Profetas¹³. Con un buen capítulo sobre la piedad judía y algunas notas sobre el sentido cósmico del edificio del Templo, termina la primera parte. Todas estas líneas veterotestamentarias se unen en la persona y la obra de Cristo. Jesús declara que El sustituye al Templo como Ierón (lugar del encuentro con Dios) y Naos (habitación de Dios). Pero el Misterio de Cristo no se limita a su persona, se extiende a nosotros. El cristiano y la Iglesia son el Templo espiritual. Las páginas dedicadas al pensamiento de Pablo y Pedro son densas y terminan en una especie de excursus sobre la dimensión del templo espiritual que es corporal y concreto —la Iglesia— tiene una historia; tiene dimensiones en profundidad y extensión. Con el Apocalipsis recorremos el último tramo de la historia y llegamos a la eternidad donde se realiza la consumación de todo el tema; lo cual significa realización plena de todo en un plano nuevo. En la eternidad Dios mismo será el templo. Tres apéndices dan fin a la obra: cronología de los hechos y textos concernientes al templo; la Virgen María y el templo; presencia y habitación de Dios en la antigua economía y en la nueva. El libro dirigido a un público culto mantiene las características de la colección y abunda en notas bibliográficas o aclaratorias al pie de página. La exposición alcanza a veces contornos dramáticos y revela no sólo conocimientos teóricos sino también una experiencia religiosa que se expresa de modo rico y profundo.

Más limitada, pero igualmente profunda, es la obra de R. Vuilleumier: la tradición cultural de Israel en la profecía de Amós y Oseas¹⁴. El autor se pre-

¹¹ Th. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*. Bibliothèque de Théologie, III série. Desclée, Paris, 1955, 314 págs. Entre los muchos juicios críticos que se han publicado, citamos algunos que consideramos más importantes: A. GELIN, en AmCl., 65 (1955) 102; J. COPPENS, ETL., 33 (1957) 92 s.; R. TOURNAY, RBib., 64 (1957) 130; A. M. DUBARLE, RSPt., 41 (1957) 86 s.; J. GUILLET, RSR., 45 (1957) 103ss.; O. EISSFELDT, TLZ., 81 (1956) 432s.; J. HEMPEL, ZAW., 67 (1955) 266.

¹² Y. M. J. CONGAR, *Le Mystère du temple*. Lectio divina n. 22. Du Cerf, Paris, 1958, 345 págs. Ver los juicios críticos de A. GELIN, AmCl., 69 (1959) 37s.; J. P. AUDET, RBib., 66 (1959) 447ss.; P. GÄCHTER, ZKTh., 81 (1959) 243; F.S., VerbC., 12 (1958) 392s.

¹³ J. P. Audet reprocha al autor el haber olvidado los once primeros cap. del Génesis y la literatura sapiencial. Ver cita anterior p. 448.

¹⁴ R. VUILLEUMIER, *La tradition culturelle d'Israel, dans la prophétie d'Amos et d'Osee* Cahiers Théologiques n. 45. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1960, 93 págs.. Estos cuadernos teológicos publicados bajo la dirección de J. J. von Allmen, en colaboración con un grupo de escritores muy conocidos por su solvencia científica, son un exponente inapreciable del pensamiento protestante conservador. Este grupo publica además el *Commentaire du Nouveau Testament* y la revista *Verbum Caro*, y está vinculado con la comunidad de Taizé. Sobre esta comunidad, ver *Paroisse et Liturg.* 1958 p. 59-65.

gunta si después de tantos estudios profundos sobre el tema en comentarios y libros, vale la pena volver sobre él. En realidad vale la pena porque su obra no es un libro más sino que presenta un nuevo método de trabajo. El empleado hasta ahora para establecer el interés cultural de un profeta ha sido hojear sus escritos a fin de encontrar reminiscencias litúrgicas positivas o negativas, lo mismo que algunas declaraciones aisladas sobre el culto en esa época. Vuilleumier opina que este es un método poco aconsejable. Ante todo hay que buscar cuál es el sentido fundamental del culto en el AT., y ver en seguida si en su mensaje total un profeta se inscribe en esta línea general. Este método ha sido aplicado por Von Rad en su teología veterotestamentaria¹⁵. Parte el A., de la noción de culto en el AT., que comporta una mirada al pasado, se centra en el presente y abre perspectivas en el futuro. Para el AT., las grandes obras de Dios en el pasado son los acontecimientos del Exodo; a veces se añaden algunos de la época davídica. Estas son las maravillas de Dios que deben ser actualizadas en el culto y a la vez constituyen la base de la esperanza en una realización final cuya proclamación forma parte integrante de toda ceremonia cultural. Por lo tanto lo que primero se impone es analizar si existe en ambos profetas una evocación precisa de las grandes obras de Dios en el pasado; si la vida del pueblo es inseparable de este pasado, si éste es necesario en su vida cotidiana; por último, si, sobre la base de las maravillas pasadas y de la vida actual del pueblo se advierte en ellos una esperanza en una realización final. Comprobado esto examina el A., los fundamentos de los cultos aceptados por Amós y Oseas: para que el culto sea aceptado por ellos debe respetar la noción de alianza; más, debe ser su expresión. La alianza en el caso de Israel parte de la iniciativa de Dios, por lo tanto debe respetar también esta iniciativa total y plena. Esta iniciativa no podrá ser respetada por el pueblo si no conoce bien a Dios, no con un conocimiento metafísico y extático sino con un conocimiento práctico de los grandes hechos divinos, sobre todo los del Exodo. Y esto no basta, porque el conocimiento de Dios no es un mero recuerdo del pasado, sino requiere la confrontación del pueblo con la voluntad de Dios. Por consiguiente todo culto, debe tener una proclamación de esta voluntad de Dios; esta, trae aparejada una respuesta del hombre a la iniciativa divina, respuesta hecha de bondad, confianza, fidelidad. El culto, implica, por último, una renuncia a los falsos dioses, y una prolongación en la vida diaria, manifestada en una actitud siempre renovada de acercamiento al prójimo, al pobre en especial. De aquí nace la necesidad de la predicación en el culto: los grandes hechos divinos deben ser proclamados y su voluntad anunciada; pero esta proclamación puede hacerse por signos acompañado de palabras. Esto muestra el A. en el capítulo consagrado a los objetos, tiempo y lugares de culto. Antes, pasa revista a las deformaciones culturales condenadas por los dos profetas: idolatría, ceremonias orgiásticas, cultos interesados, cultos que tienen un fin en sí mismos, cultos que no llegan a la vida práctica; y a los diversos tipos de ministerios: sacerdotes, profetas, nazi-

¹⁵ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. De esta obra tan importante nos ocuparemos en otra ocasión.

res-reyes y otros. Cierra su obra con algunas reminiscencias litúrgicas que se hallan en los textos de ambos profetas. Una bibliografía que el A. llama sumaria, contiene obras muy serias, entre ellas algunas escritas por católicos.

La lectura de esta obra breve, clara, densa, deja un saldo muy positivo. Contribuye a comprender mejor no sólo este aspecto particular del AT., sino la vida entera de la iglesia, empeñada actualmente, en una renovación litúrgica¹⁶. Al mismo tiempo muestra claramente la unión entre la litúrgica y la historia bíblica¹⁷, y con esto beneficia el movimiento bíblico que no se reducirá al descubrimiento de una historia antigua sino a penetrar más profundamente el sentido de la vida cristiana que vemos así comprometida en la historia de los grandes hechos divinos. El culto es también un problema ecuménico y podría recibir, de un estudio bíblico, el impulso de un acercamiento de las Iglesias para la unidad que Dios quiere.

Entre los profetas ninguno quizá nos permite una mirada tan clara en las profundidades de su alma como Jeremías¹⁸. La confesión de sus luchas interiores y de sus diálogos íntimos con Dios nos lo hace familiar. Hay una página en el profeta que se ha llamado las confesiones de Jeremías, imitando el término de San Agustín. Esta página constituye un hecho único en la literatura inspirada. Se trata de cuatro pasajes: 12, 1-5; 15, 10-11; 15-21; 17, 12-18; 20, 7-13; a ésta se añade 23, 9-29. Estos pasajes, escritos con un arte psicológico extraordinario nos ayudan a comprender mejor el drama de la vida de Jeremías y la de cualquier verdadero profeta. También nos ayudan a aprovechar mejor las pruebas semejantes que encontraremos sin duda en nuestra vida. El comentario, que va siguiendo el texto versículo por versículo, está constituido fundamentalmente por un breve análisis filológico, una evocación fiel de las circunstancias históricas, de las condiciones psicológicas en que vivió Jeremías y por textos paralelos tomados de la Biblia, sobre todo Job, Salmos, profetas. El libro pertenece a una colección de la cual ya nos hemos ocupado¹⁹ y se dirige al público cristiano deseoso de sacar provecho espiritual de sus propias dificultades.

Pasando al NT., da la impresión que el problema y el misterio de Jesús vuelve a ocupar la atención de los escritores²⁰. No se trata sólo de obras científicas o eruditas sino también de otras más literarias y personales como la presente. E. Scharper es un conocido literato nacido en Posen en 1908. Escribió varias nove-

¹⁶ La renovación litúrgica y la bíblica aparecen cada vez más como dos manifestaciones indisolublemente ligadas de la vitalidad de la Iglesia en nuestro tiempo. Ver GAILLARD, *Chronique de liturgie*; I. Liturgie et parole de Dieu. RTH., 60 (1960) 121-138.

¹⁷ Cfr. la nota anterior, y además C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, BAC, Madrid, 1959, pp. 9-25, donde trata de que el fondo general de la liturgia es la revelación como historia; y pp. 415-464, en que habla sobre Biblia y liturgia.

¹⁸ G. M. BEHLER, *Les confessions de Jérémie*, Casterman, Paris, 1959, 105 págs.

¹⁹ Cfr. C. y F., 14 (1958) 369; 16 (1960) 96.

²⁰ Ver J. I. VICENTINI, *La crítica racionalista y el Jesús histórico*, CyF., 15 (1959), 499-506; especialmente la nota 4. Además J. Delorme ha reunido en un boletín de Sag. Escr. todas las publicaciones recientes sobre el problema y misterio de Jesús; ver AmCl., 70 (1960), pp. 449-455; 497-510.

las como: Die Sterbende Kirche, Der letzte Advent, Der Gouverneur. En 1935 recibió una invitación de la Insel Verlag para escribir una vida de Jesús. Sin tener ninguna preparación especial, siendo sólo un escritor de 27 años afrontó el trabajo, sin otra ayuda que unas traducciones del NT., y una geografía de Palestina. Nada más, ni siquiera una vida de Jesús quiso leer. De aquí salió *mi vida de Jesús*, como dice él mismo. *Su vida*, es un reflejo de las impresiones que el relato evangélico produjo en su alma. Esta vida es la que hoy presentamos en su nueva edición, cuyo fin, en la intención del autor, es que conduzca a otros muchos a la luz de la verdad²¹.

Diversas obras contemporáneas tratan de renovar el sentido moral estableciendo una estrecha relación entre la moral y el dogma²². Esta misma finalidad pretende la obra del P. Spicq, autor de grandes y eruditos comentarios para especialistas, el cual se adapta en esta obra al nivel del cristiano medio cultivado²³. Al hombre condenado irremisiblemente a la decadencia moral y física, Dios le ofrece la salvación, es decir, la vida y la resurrección. Esta iniciativa divina es obra del amor. A su vez el hombre puede volverse a Dios, creer en el amor salvador y por lo tanto esperar; también debe convertir toda su vida en un himno de gratitud a Dios que se ha inclinado sobre él.

Pero esta relación nueva establecida entre Dios y el hombre no puede realizarse más que en Cristo. Por el bautismo, el cristiano se convierte en un ser-en-Cristo. Desde entonces su vida moral se encuentra obligada a la imitación de Cristo, a inspirarse en sus pensamientos y en sus sentimientos, a reproducir sus virtudes.

Dejado a sus fuerzas el hombre sería incapaz de este esfuerzo moral pero el espíritu de Dios lo eleva sobre sí mismo dándole esta fuerza que le falta para vencer su carne y su debilidad radical.

Todos estos temas están tratados con maestría por el especialista que conoce bien el pensamiento paulino. La exposición es simple y accesible a todos y está fundada en los textos de San Pablo.

El libro se recomienda sobre todo a los cristianos deseosos de renovar su vida moral²⁴. Esta obra cuyas bondades hemos ponderado, se presenta hoy al público de habla castellana, en la traducción de J. Urquiaga²⁵.

²¹ E. SCHARPER, *Das Leben Jesu*. Fischer Bücherei, Frankfurt, 1959, 260 págs.

²² Esta nueva concepción de la moral hace ya tiempo que se viene insinuando en la Iglesia, desde el célebre A. Vermeersch. Así lo demuestran J. C. FORD, G. KELLY, *Contemporary moral theology*. I. Questions in Fundamental moral theology. Newman Press, 1958, pp. 60 y ss. En la actualidad los representantes más conspicuos son G. Gillemán y B. Häring (ver CyF., 14 (1958) 398 ss.).

²³ C. SPICQ, *Vie Morale et Trinité Sainte selon S. Paul*. Lectio divina n. 19. Du Cerf, Paris, 1957, 89 págs. Aconsejamos los juicios críticos que sobre esta obra han escrito M. E. B. en RBib., 65 (1958) 459 s., y de la Potterie en Bijdr. 19 (1958) 199 s.

²⁴ Cfr. RBib., 65 (1958) 459 s.

²⁵ *Vida moral y Santísima Trinidad según S. Pablo*. Ed. Benedictinas, Cuernavaca, 1960, 85 págs. Esta traducción ha respetado el original en el texto y en las notas. El libro de Spico forma parte de la colección Biblia y Tradición: hay 7 títulos publicados, y se anuncian otros de interés pastoral.

Una materia con rubro propio, constituyen hoy día los manuscritos del Mar Muerto. El interés de toda clase de público por los descubrimientos del Mar Muerto y sus consecuencias²⁶ pudo experimentarlo K. H. Schelkle en sus conferencias y prelecciones en la Universidad de Tubinga. Esto lo decidió a publicar en la colección *Die Welt der Bibel*²⁷, estas lecciones, que tratan de ilustrar el mensaje del NT., comparándolo con la vida y doctrina de la comunidad de Qumran²⁸. Después de una ojeada a los hallazgos y excavaciones del Mar Muerto, que atestiguan la existencia de una comunidad judía, expone él A. los puntos de contacto entre Qumran y el NT.: mundo político y religioso, Juan el Bautista, moral, mesianismo, liturgia, culto, pensamiento paulino y juanino, etc.. Las precisas confrontaciones entre los textos de Qumran y el N.T., hacen aparecer de inmediato las semejanzas, pero también las fundamentales diferencias entre ambas tradiciones. El A. intenta sólo una exposición clara y profunda del tema y lo obtiene ampliamente. Al pie de página cita los artículos u obras que le han servido para redactar el capítulo. Al final, p. 111-114, añade una bibliografía bastante amplia tratando de hacer una selección entre lo mucho publicado. El trabajo es excelente y de mucha utilidad para el público culto.

Uno de los puntos más importantes de la doctrina de Qumran, es el del mesianismo. Muchos artículos han aparecido sobre este tema,²⁹. Pero el trabajo más importante hasta hoy es, sin duda, el de A. S. Van del Woude³⁰. Este fue el tema de sus tesis doctoral presentada en la Universidad de Groningue el 30 de octubre de 1957. Tres capítulos de desigual longitud e importancia componen la obra. El primero, que ocupa las dos terceras partes del libro examina los textos mesiánicos en los diversos documentos de Qumran, no sólo los que contienen el término mesías sino los que tienen un alcance mesiánico o parecen

²⁶ La producción sobre este tema es ingente; una prueba de ello es la bibliografía de C. Burchard (CyF., 15 (1959) 293), y la *Revue de Qumran* (ibid., 302). Burchard comenzó su bibliografía en la *Rev. de Qumr.*, 1 (1958) 461-479; 547-626, y en 2 (1959) 117 ss. En nuestra revista hemos presentado un puñado de libros sobre el Mar Muerto; ver J. I. VICENTINI, *Actualidades bíblicas*; II. Los Manuscritos del Mar Muerto, CyF., 15 (1959) 293-302.

²⁷ Cfr. CyF., 15 (1959) 544-546; 16 (1960) 94.

²⁸ K. H. SCHELKLE, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 114 págs. Ver la bibliografía de Burchard, citada en la nota 26, y añadir el artículo de M. DELCOOR, *Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumran* RTh., 58 (1958) 734-779; 59 (1959) 131-153. El artículo se divide en 4 partes: 1) excavaciones y exploraciones; 2) ediciones de los textos y estudios particulares; 3) problemas especiales relativos a Qumran; 4) las obras generales. Van desfilando las principales obras publicadas, con un juicio de valor. Entre los problemas especiales relativos a Qumran, el primero es: Qumran y el NT., 58 (1958) p. 757-771. Esta parte convendría consultar.

²⁹ Sobre el mesianismo de Qumran, consultar las citas de la nota anterior, y en el art. de Delcor las págs. 771-777.

³⁰ A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*. *Studia semitica neerlandica*. Van Gorcum, Assen, 1957, 274 págs. Esta es la tercera obra publicada por los *Studia semitica neerlandica*. Las otras dos son: C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, y M. REISEL, *The mysterious Name of Y. H. W. H.*

tenerlo. En cada texto se examina su traducción, se adjuntan notas justificativas y se comentan. Las opiniones emitidas son discutidas cuidadosamente. El c. II trata de las concepciones mesiánicas de los Testamentos de los XII patriarcas. En este libro ve Woude la misma doctrina de los dos mesías con la superioridad del mesías de Levi sobre el de Judá. Rechaza el A. la tesis de M. De Jonge, aprobada por M. Milik, de que la obra es un escrito cristiano compuesto por un autor que ha utilizado mucho material judío y ha escrito hacia el 200 p. J.C.. El c. III sitúa la doctrina de los dos mesías y la superioridad del mesías sacerdotal sobre el político, en el conjunto del judaísmo, y esboza las circunstancias históricas que le han dado origen. Estamos en presencia de un resumen valioso y de un intento original de interpretación del material que actualmente poseemos sobre la doctrina mesiánica de la comunidad de Qumran. El aporte principal de la obra es más que nada el análisis de los textos, análisis llevados a cabo con cuidado, con competencia filológica e información bibliográfica, con mucho equilibrio y claridad. Monografía excelente, investigación profunda, piedra fundamental para una investigación ulterior de las concepciones mesiánicas en el tiempo que corre en la inserción del NT., en el AT.,³¹.

Sin duda ninguna el mundo antiguo recién descubierto por las numerosas excavaciones, ha provocado una verdadera revolución en la comprensión de la Biblia, de los pueblos de Palestina y de su historia. Con esta convicción escribe M. J. B. Pritchard una interesante obra³². El A. ha tomado la tarea de dar a conocer al gran público en forma fascinante y al mismo tiempo muy científica, el estado actual de los estudios del pasado bíblico. Una ojeada al material muestra que el autor ha procedido partiendo del centro geográfico hacia la periferia. Los capítulos I y II tratan de los métodos de la arqueología y de los resultados de las excavaciones en la Palestina (Israel y Jordania); el capítulo III trata, en gran parte, de los descubrimientos hechos en Siria y en el país de Moab; los capítulos IV y V, de las excavaciones en Mesopotamia donde florecieron antiguamente los imperios de Asiria y Babilonia. El último estudia las leyes y la sabiduría el antiguo oriente de acuerdo a los descubrimientos de la Mesopotamia, Egipto y Anatolia. El especialista no descubrirá elementos nuevos de importancia pero el lector medianamente instruido encontrará una introducción al estudio de los descubrimientos de este último siglo. La obra contiene además un riquísimo material ilustrativo, un breve léxico y dos índices, uno onomástico y el otro de referencias bíblicas.

Una de las muchas ciudades del mundo oriental descubierta en últimos decenios es Mari. Como tanta veces, la causa del descubrimiento de esta gran ciudad, fue un hecho casual. De 1933 a 1939 tuvieron lugar las seis primeras campañas

³¹ La obra de Woude ha merecido juicios críticos amplios y minuciosos. Citamos los más importantes: P.B., RBib., 66 (1959), 289 s.; HEMPEL, ZAW., 70 I (1958), 155; SCHUBERT, BZ., 3 (1959), 125-129; G. MOLIN, Rev. de Qumr. I (1959), 433-437; DELCOR, RTh., 58 (1958) 771-776.

³² J. B. PRITCHARD, *Lumières sur la Bible*. Archéologie et AT. Maison de La Bonne Presse, 1960, 104 págs.

arqueológicas bajo la dirección del célebre arqueólogo francés M. A. Parrot³³. Ch. F. Jean pertenece a un grupo de expertos que trabajan en la sección de filólogos y se ocupan de la edición, traducción y comentarios de los textos hallados. Basado en las comunicaciones de Parrot, en 4 volúmenes de cartas halladas en los archivos reales, y en otros estudios particulares, citados en introducción p. 3, Jean resume la historia de las excavaciones³⁴, describe los momentos y la cultura de Mari desde la época protohistórica, pasando por los orígenes del reino de Mari, el interregno asirio, hasta su independencia y el reinado de Zimri-lin. El cuaderno es interesante y está bien redactado, a veces de modo muy pintoresco. Nos hace revivir la época de Hammourabi y Abraham, en esta civilización mesopotámica tan original del medio Eufrates.

En otra ocasión³⁵ hemos aludido a los beneficios que la renovación bíblica ha reportado a la catequesis. En esta materia se destaca la obra póstuma de F. X. Eggersdorfer, muerto en Passau el 20-5-58³⁶. Esta obra junto con *Jugendbildung* han dado fama a su autor. Discípulo de la escuela de Willmann³⁷, escribió un folleto sobre la personalidad del gran maestro y su obra³⁸. Si Willmann es el gran filósofo pedagogo católico, el anhelo de Eggersdorfer fue construir una pedagogía científica sobre bases católicas³⁹. Aplicó también sus profundos conocimientos pedagógicos a la enseñanza religiosa. Una parte, y no pequeña, de la enseñanza religiosa, está constituida por la enseñanza de la Biblia, a la cual precisamente dedica la obra que comentamos⁴⁰. Podemos distinguir en ella dos partes. Una, que expone los conocimientos generales y especiales sobre la Biblia que se deben impartir en los colegios; otra, que describe el método de enseñanza, comenzando por los fundamentos de la enseñanza religiosa, el papel y las cualidades del profesor, pasando luego a la enseñanza de la Biblia (su papel, método, principios, preparación fin y aplicación del mensaje bíblico, etc.). En la parte bíblica resume con bastante acierto lo que conviene enseñar y se muestra bastante abierto en sus opiniones. Vayan como ejemplo los primeros capítulos del Génesis y la historia de los patriarcas p. 15-22. Obra sólida, profun-

³³ Las campañas continuaron de 1951 a 1955. Los resultados fueron expuestos por PARROT en Syria, 29 (1952), 183-203; 30 (1953), 196-223; 31 (1954), 151-171; 32 (1955), 185-211.

³⁴ Ch. F. JEAN, *Six campagnes de Fouilles à Mari, 1933-1939*. Cahiers de la NRTh. IX. Castermann, Paris, 1952. Este cuaderno había sido publicado en forma de artículo en la NRTh., 74 (1952), 493-517; 607-633. Ver los juicios críticos de R. FOLLET, Bib., 35 (1954), 389 s. y R. TOURNAY, RBib., 60 (1953), 461 s. El artículo *Mari* del DBS. t. V, c. 883-904 es un resumen de este cuaderno.

³⁵ Cfr. CyF., 14 (1958), 368. Nuestra revista ha seguido con interés el movimiento catequético, ver CyF., 13 (1957), 220-227.

³⁶ Para sus datos biográficos ver *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, c. 671.

³⁷ Sobre Willmann puede consultarse F. DE HOVRE, *Pedagogos y pedagogía del catolicismo*. Fax, 1946, p. 334-444.

³⁸ Cfr. CyF., 14 (1958), 335-336.

³⁹ Además de su actividad pedagógica, es cofundador del Instituto de pedagogía científica, y colaborador del Hdb. der Erziehungswiss., ver *Lex. f. Th. u. K.*, cita de la nota anterior.

⁴⁰ F. X. EGGERSDORFER, *Bibelkunde und Bibelmethodik*, Kösel, München, 1960, 142 págs.

da y práctica, escrita con lenguaje simple y claro, es muy apreciado por los profesores de enseñanza bíblica en los Colegios. Las cuatro ediciones que conoció la obra en pocos años —la primera fue en 1952— son un índice claro de este aprecio.

Un instrumento muy importante para investigar las relaciones entre la antigüedad y el Cristianismo es el diccionario R. A. C.⁴¹. Lo que en último término se propone este diccionario es investigar hasta qué punto existe continuidad entre la antigüedad y el cristianismo y en qué sentido se puede hablar de un hiato y una nueva forma. La entrega 33 de este diccionario está dedicada prácticamente a dos términos *energeia* y *engel*. El primero ocupa de la columna 4 a la 53 y el segundo de la 53 a la 159 y queda inconcluso. Las dos voces sobre todo la segunda son de extraordinaria importancia para los estudios de la Biblia.

⁴¹ *Reallexikon für Antike und Christentum*, (Lief. 33, Endelexius-Engel IV), Hiersemann, Stuttgart.

ORACION MENTAL Y LECTURA TEOLOGICA

Toda oración debe ser mental¹, so pena de no ser oración. Pero puede haber más o menos de elemento intelectual y, por tanto, más o menos de elemento afectivo. Ahora bien, el hombre de hoy es más afectivo que el de ayer; y por eso pensamos que, en su vida de oración, necesita de una más segura orientación intelectual, que sea a la vez más sobria. Esta es la función de lo que llamamos *lectura teológica*: como *lectura*, orienta intelectualmente; pero, siendo *teológica*, exige sus temas entre aquéllos que las mismas fuentes de revelación (escritura y tradición) ofrecen casi a la primera aproximación, y los trata con la sobriedad propia del especialista en la ciencia teológica.

Un modelo de esto es la obra de Gleason, que ya conocíamos en su edición original inglesa², y que ahora nos ha llegado en su traducción castellana: *Cristo y los cristianos* y *El mundo del futuro*³.

Cristo y los cristianos tiene una introducción acerca de las corrientes actuales de la espiritualidad y sus características, con las suficientes referencias bibliográficas —que el autor ha dado, como es natural, en inglés, y que el traductor debiera haber traducido al castellano—: búsqueda de las fuentes de la revelación, dogma del Cuerpo místico, presencia del Espíritu Santo, importancia espiritual de la Resurrección, los Novísimos como tema de esperanza, misterio de la gracia santificante —y no meramente de la gracia actual— realidad humana del tiempo, la historia y el cuerpo, renovación litúrgica y sacramental, teología de la acción y de la vida cotidiana... Como se ve, todo un panorama de vida espiritual que nos introduce en el tema del primer capítulo: Cristo, como centro de la vida del cristiano, y vínculo de unión en la Iglesia (pp. 30-42). El segundo capítulo trata de la caridad de Cristo: amor de filiación, que es expresión de nuestra fe en el Dios Trino (pp. 43-71). El capítulo tercero trata del sufrimiento de Cristo, y de las enseñanzas que de El debe sacar el Cristiano (pp. 72-83). Los temas de los siguientes capítulos son: la humildad, la esperanza (muy importante dentro de la concepción del autor; con un apéndice sobre la gracia y la libertad, pp. 152-158), la abnegación (bajo el sugestivo título de: crecimiento en Cristo), el trabajo (con un párrafo dedicado al problema de la acción y la contemplación, que se solventa con una verdadera teología de la acción o del trabajo).

Con mucha sencillez, pues, el autor nos ofrece una buena lectura teológica. El tema sobresaliente es, a nuestro juicio, el que acabamos de mencionar del trabajo o la acción⁴.

¹ Cfr. S. TERESA, *Camino de perfección*, cap. 24 (edic. Aguilar, p. 336): "Tenéis razón en decir que ya es oración mental, más yo os digo cierto, que no sé cómo lo aparte (de la oración vocal), si ha de ser bien rezado lo vocal...".

² *Christ and the Christian*, Sheed and Ward, New York, 1959; *The world to come*, *ibid.*, 1959.

³ W. GLEASON, *Cristo y los cristianos*, Sal Terrae, Santander, 1960, 215 págs.; *El mundo del futuro*, *ibid.*, 1960, 236 págs.

⁴ Sobre este importante tema, véase el último libro de F. CHARMOT, *L'union au Christ dans l'action, selon S. Ignace*, Bonne Presse, París, 1959.

El mismo autor consideraría su otra obra, *El mundo futuro*, dentro de la corriente espiritual que ha descubierto en los novísimos un tema de esperanza cristiana. No es éste un tratado de todos los acontecimientos de los últimos días (cfr. Ciencia y Fe, XV (1959), pp. 541-542), sino de los cuatro clásicos: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria; precedidos de dos importantes capítulos, el uno sobre el pecado (pp. 23-70), importante para entender el valor espiritual de los Novísimos, y el otro sobre la Ley y el amor (pp. 9-22).

El tema central del libro es el de la muerte; pero el de una muerte cristiana, que tiene dimensiones escatológicas que lo hacen inseparable del tema de la resurrección. Recordemos a este propósito el poderoso esfuerzo de Rahner en su *Teología de la muerte*⁵, que ya ha encontrado imitadores⁶.

El libro que comentamos ahora tiene el mismo estilo sencillo del anterior: y guarda con él cierta unidad temática fundamental, que diríamos ser un mensaje de esperanza y de optimismo en una vida espiritual basada en Cristo⁷.

La obra de P. Th. Camelot sobre *la espiritualidad del Bautismo*⁸, manifiesta propósitos modestos desde el punto de vista de la investigación (p. 9), pero serios, como se advierte en el aparato de las notas que apoyan al texto. Diríamos que responde al ideal de una lectura espiritual teológica tan típica de nuestra época (Cfr. Ciencia y Fe, XVI (1959), p. 99), y que responde a la necesidad que el mismo autor notó hace algunos años, en la vida espiritual de nuestra generación⁹.

Una de las ventajas de este libro es la constante referencia a otras lecturas complementarias: resulta así una lectura que despierta inquietud (curiosidad) espiritual, y orienta hacia otras lecturas. Abundan sobre todo los textos de los Padres y autores eclesiásticos de los primeros siglos; o sea, de aquellos teólogos positivos de quienes es más propio —como decía San Ignacio— “el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Señor”¹⁰.

Nuestra época ha experimentado la necesidad de volver a vivir todas las

⁵ K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Herder, Freiburg, 1958. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), págs. 549-550.

⁶ M. SCHEMAUS, *Dogmatik*, IV-2, *Von letzten Dingen*, Hueber, München, 1959; cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), págs. 270-273. El mismo K. Rahner ha retomado el tema de la muerte a la luz del misterio pascual, en *Paschatis Solleminia*, Herder, Freiburg, 1960, págs. 1-12. Con ocasión de la edición inglesa de la obra de Gleason, véase el comentario filosófico y teológico de L. BOROS, *Sacramentum mortis*, Orient., 23 (1959), págs. 61, 65, 75 y 79, sobre la muerte como el primer acto personal del hombre, momento decisivo para toda la eternidad. Boros considera que Gleason ha sido el primero en abrir al gran público la discusión que hasta entonces había quedado entre los especialistas.

⁷ Tanto en el primero de los libros comentados (págs. 152-158), como en el segundo (págs. 63-69), el autor matiza bastante el alcance de la responsabilidad frente al pecado; sin duda, porque ve lo que importan estos matices dentro de su mensaje de esperanza, dirigido a un hombre, como el actual, que ha llegado a tener un sentido extremado del pecado.

⁸ P. TH. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, Edit. Du Cerf., París, 1960, página 283.

⁹ TH. CAMELOT, *Lecture et oraison*, Vie Spir., 330 (1948), págs. 640-659.

¹⁰ *Ejercicios Espirituales*, N^o 363.

riquezas del primitivo cristianismo, sobre todo las contenidas en la Iglesia de Cristo y en sus Sacramentos. Hubo una época —a la que se llama clásica— que en sus escritos pareció que pasaba por encima de esas riquezas¹¹. De ahí que esos clásicos no deban ser sustituidos ahora, pero sí complementados con obras como la presente, que en realidad no hacen sino poner al alcance del común de la gente el tesoro de la tradición que los clásicos de la espiritualidad daban por supuesta.

El plan de esta obra es lógico, porque presenta al Bautismo como Sacramento de iniciación, como Sacramento de Cristo, y como Sacramento del Espíritu Santo. El capítulo final está consagrado al episodio del Bautismo de Cristo, considerado, no como un mero episodio pasajero, sino como un misterio. En este capítulo, como en todo el libro, prevalece el planteo pastoral; pero hubiera sido conveniente que el autor, además de la figura externa, hubiera recalcado el significado redentor del hecho; o sea que el Bautismo de Cristo significa la constitución de la humanidad de Cristo como espíritu vivificante, y señala ya el medio redentor de la Cruz (cfr. Ciencia y Fe, XII-45 (1956), pp. 7-42; XII-48 (1956), pp. 39-63).

A. Berengueras de Vilar estudia *la abnegación en los escritos del Beato Juan de Avila*¹²: ha recogido todo cuanto acerca del tema enseña el Maestro, y lo ha presentado tal cual lo ha encontrado en sus capítulos y artículos, no desligando el material, sino organizándolo en síntesis clara y personal.

En la introducción, el autor recalca la importancia y actualidad del tema¹³, y presenta su plan: sistematización de la doctrina espiritual del Beato Avila, o sea fundamentos de la abnegación (Imitación de Cristo), generalidades sobre la abnegación (mensaje evangélico, interpretación del mismo, etc.), abnegación interna y externa, adversidades y pruebas, abnegación y amor como único camino de la santidad. Este plan se desarrolla entero en la primera parte del libro; mientras que la segunda parte contiene la documentación principal, con sus lugares paralelos.

Completan este trabajo, hecho con toda seriedad, una bibliografía de las obras usadas (la más completa ya ha sido publicada por Sala Belust), y un cuadro cronológico de la vida del Beato, así como una lista de encabezamientos de los textos transcritos o citados. Cada capítulo va precedido de un resumen, que a la vez lo concatena con los anteriores.

Cierra el libro una conclusión con la cual el autor fija los resultados de su investigación: el Beato Juan de Avila no sólo expone su doctrina, sino que descende a detalles y pormenores; no es sólo predicador y director de almas, sino también teólogo, escriturista, y hasta psicólogo; aunque trata de dar todos los motivos de la abnegación, el principal de todos es cristocéntrico (Cristo, y

¹¹ En realidad, la suponía; porque entonces eran muy leídos los libros de los Santos Padres y autores eclesiásticos. Cfr. P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, en *Estudios ignacianos*, Inst. Hist. S. I., Roma, 1957, págs. 269-331.

¹² A. BERENGUERAS DE VILAR, *La abnegación en los escritos del Bto. Juan de Avila*, Cisneros, Madrid, 1959, 335 págs.

¹³ Véase la encuesta hecha en *Christus*, 9 (1956), págs. 106 y 132.

éste crucificado, como lo veía San Pablo); en fin, su estilo es personal, persuasivo, gráfico y espontáneo.

La obra de Berengueras es seria, bien documentada, y hasta en el estilo sigue al Maestro que ha escogido como tema de su investigación.

La obra de Heris sobre *el misterio de Dios*¹⁴ es reedición de un trabajo anterior, cuya aceptación justifica esta segunda edición. Es un libro de teología, en el sentido clásico del término: no ciencia abstracta de pura especulación, sino doctrina orientada hacia un conocimiento de su objeto iluminado por la luz de la sabiduría (p. 9). El estilo es muy claro, y sigue muy de cerca a Santo Tomás, a quien de continuo cita —y de quien imita el estilo razonable y el plan lógico de los temas—.

El capítulo primero trata de Cristo, revelación del Padre: el autor, aunque no abandona la concepción clásica de la teología como ciencia de Dios, hace aquí una verdadera concepción a la orientación cristocéntrica actual. Ve ante sí dos caminos abiertos: el uno, que sería buscar en la enseñanza de Cristo lo que El no dice de Dios; y el otro, sin descuidar la doctrina del Salvador, consideraría ante todo la misma Persona de Cristo en su Humanidad como revelación del Padre (pp. 14-15). Y el autor escoge este segundo camino. El tema de los siguientes capítulos, que es el de todo el libro, es: el amor de Dios que se nos manifiesta en Cristo. Y los títulos de sus capítulos nos lo dice sucesivamente: el amor en Dios, Dios es amor, amor infinito y misterio trinitario, amor creador, amor santificador, amor mediador, amor redentor, amor salvador, amor iluminador, amor participado, amor remunerador y, finalmente, la obra cumbre del amor de Dios que es la Virgen María. Como se ve el autor nos ofrece una lectura teológica acerca del amor de Dios manifestado en la vida de Cristo; menos el último capítulo que trata de la vida de María.

Algunos temas son expresamente complementarios del que trató el mismo autor en otra obra, titulada *Mystère du Christ*. De continuo, mantiene la distancia que media entre el conocimiento natural —filosófico— que el hombre puede tener de Dios, y el que el mismo Dios pone a nuestro alcance por la revelación. A pesar de ser reedición de un libro antiguo, está al día, por ejemplo, en el tema de los sacramentos (pp. 197 y ss.).

La obra de Patsch sobre *San José, como padre nutricio de Jesús*¹⁵, se basa en los datos que ofrecen los textos de la Biblia, así como también el ambiente histórico y cultural en que se desarrolló su vida (p. 8). De aquí que sus capítulos sean: Patria, linaje, educación, oficio, matrimonio... Aquí comienza la parte, ya no de mera historia, sino de historia de salvación propiamente dicha, que es la que más importa para el caso de San José; pero no por eso la primera parte, siendo como es un trozo de la historia del pueblo de Dios, carece totalmente de interés —y el autor la hace más interesante por el recurso constante a la misma Biblia, a sus nombres, lugares y personas—.

¹⁴ CH. V. HERIS, *Le mystère de Dieu*, Du Cerf., 1960, 299 pág.

¹⁵ J. PATSCH, *José, padre nutricio de Jesús*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 154 págs.

No podemos ocultar que al tomar la obra en nuestras manos, temimos no hubiera un exceso de imaginación piadosa¹⁶: la sobriedad de la revelación acerca de los hechos que no interesan para la historia de la salvación, debiera ser imitada; y, acerca de sus personajes, no debiéramos querer saber más de lo que el Señor ha tenido a bien revelarnos¹⁷. Pero debemos confesar que la rápida lectura que hicimos de la obra que comentamos, nos causó la impresión de una suficiente sobriedad, dentro de la tendencia manifiesta de aproximarnos lo más posible a la vida de San José en su ambiente histórico y cultural y hasta en su vida interior. Tal vez el mérito principal de esta obra sea el tratar de sacar el máximo de datos de la misma Biblia, sobre todo por las analogías personales entre San José y otros personajes de la Historia Sagrada.

La original obra de Czernin, con *meditaciones litúrgicas sobre la Sagrada Comunión*¹⁸, nos llega en una traducción hecha sobre la tercera edición alemana: al autor se le ha ocurrido basar sus meditaciones sobre los textos litúrgicos que en la Misa Romana llevan el nombre de *Communio*, buscando su sentido dentro del contexto de la fiesta del día.

En realidad, éste es el sentido original de dicha antifona¹⁹, y no meramente —como su nombre parecería indicarlo— la comunión eucarística, a la que mira más bien la llamada *Post-communio*²⁰. Sin embargo, el autor hace que siempre su reflexión termine en la Comunión, porque pretende ofrecernos —como el subtítulo de la obra lo dice— meditaciones litúrgicas sobre la Comunión.

Para quienes asisten a Misa en sitios donde se acostumbra cantar la antifona durante la comunión de los asistentes, este libro será orientador; pero también, a quienes meramente quieran prepararse para la Misa de un día de fiesta, este libro prestará un buen servicio. Y la idea de referir el tema de la meditación litúrgica a la Comunión, estaría dentro del espíritu de la renovación litúrgica, que ve, en toda fiesta, un elemento Pascual que, en este caso, sería la Comunión del Cuerpo del Señor Resucitado. Cada día, además del texto de la Comunión y su comentario, el autor señala textos escriturísticos que pudieran ampliar su comentario: es un nuevo acierto, porque aproxima al lector a la fuente de la Revelación, contenida en las mismas palabras de Dios, respecto de la cual la palabra litúrgica de la Iglesia es sólo un comentario.

La cuidadosa presentación de la edición castellana hace más agradable si cabe la lectura de este libro original que asocia la oración personal con la litúrgica.

¹⁶ Un crítico exigente se lo echó en cara a nuestro autor, a propósito de su anterior obra, *María, die Mutter des Herrn*: cfr. *Zeitsch. f. ka th. Theol.*, 76 (1954), págs. 362-364.

¹⁷ Cfr. H. RAHNER, *Teología de la predicación*, Plantin, Buenos Aires, páginas 149-151.

¹⁸ W. CZERNIN, *Un solo cuerpo, un solo pan*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 515 págs.

¹⁹ Cfr. A. J. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Aubier, París, 1954 vol. III, página 334.

²⁰ *Ibid.*, págs. 359-362.

La obra de J. Bieker, sobre *la religiosa en la iglesia*²¹, es un excelente manual de meditaciones para religiosas, cuyo valor primordial se ha de buscar en el fundamento teológico de las reflexiones, y en el centrar la vida de las religiosas en reproducir en sí la perfección de la Iglesia mediante la contemplación de María, tipo escatológico de ella. A la religiosa corresponde manifestar visiblemente, a los ojos de todos, la realidad misteriosa de la Iglesia, considerada en su aspecto formal de esposa de Cristo. Ella ha de esforzarse a lo largo de su vida en revestirse de aquellas cualidades que caracterizan esas bodas superiores entre Cristo y la Iglesia (*Efes.*, 5, 25-27). Por eso, desde los más remotos tiempos, la religiosa es llamada *esposa* de Cristo, y la liturgia de su profesión se asemeja a la de las nupcias.

El autor propone a la reflexión de la religiosa el triple contenido de ese simbolismo: como la Iglesia, la religiosa ha de ser virgen, esposa y madre. Para ser fiel a su misión, ha de guardar una fe viviente, alimentada en la oración, que le permitirá reflejar en su cuerpo viviente la santidad, una de las notas distintivas de la Iglesia. Como la Iglesia, se sentirá madre espiritual de los hombres que la llevará a fecundarlos para Cristo y educarlos pacientemente en El, ambas actitudes participaciones misteriosas de la apostolicidad y catolicidad de la misma Iglesia. Llenará su misión de reflejar a la Iglesia en su vida si se hace la mujer fuerte de la Escritura, y sostiene su fortaleza en la esperanza de que su Señor va estableciendo indefectiblemente el reino de los cielos a través del operar de la Iglesia peregrinante. Dos últimas meditaciones proponen a María como la realización plena de lo que busca la Iglesia, por ser su imagen perfecta, y como estímulo para alcanzar la meta a la que llama Dios a todas las mujeres consagradas.

Tales ideas, profundamente teológicas, son presentadas en un estilo llano e íntimo que ha de llegar bien hondo en el corazón de las religiosas. Es un estilo adaptado a ellas, pero que no resbala en lo cursi y aniñado. En algunas reflexiones, se podría haber dado todavía un paso más: por ejemplo, al tratar sobre la religiosa y la santidad de la Iglesia, el autor se quedó en un plano demasiado psicológico: tendría que haber enraizado más profundamente lo santo en el ser de Dios y del hombre.

Dos libros parecen haber inspirado en gran parte la originalidad de estas meditaciones: *Die ewige Frau* de Gertrudis Von Le Fort, y *María und die Kirche* de Hugo Rahner. Ambos se pueden obtener en versiones castellanas.

Creemos que este librito podrá ser de gran utilidad para dar un contenido religioso teológicamente fundado a las diarias meditaciones de las religiosas, y para abrirlas así a las grandes realidades del misterio de la Iglesia y de su presencia exigente en cada uno de sus miembros.

La obra de A. Huonder, titulada *a los pies del Maestro*, ha sido reeditada en dos volúmenes: I. Primeros años y vida pública de Jesús; II. Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión de Jesús²². Es una obra de corte clásico, cuya pecu-

²¹ J. BIEKER, *La iglesia y la religiosa*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 272 páginas.

²² A. HUONDER, *A los pies del Maestro*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 495 y 539 págs.

liaridad lo constituye la referencia constante al sacerdote: dentro del método ignaciano —que el autor sigue, como consecuencia de su experiencia personal en dar Ejercicios Espirituales a sacerdotes— es esencial, además del fundamento verdadero de la historia de Jesús, la reflexión personal sobre dicha historia (Cfr. Ciencia y Fe, XIV (1958), pp. 541-544). La originalidad del autor consiste en la referencia constante o contraposición del personaje evangélico al sacerdote que medita. Y su mérito radica en cierta sobriedad —o estilo insinuante— que deja lugar a que la gracia inspire a cada uno lo que le conviene; si no fuera por esta sobriedad, hubiera contradicho a San Ignacio quien, como director de oración, prefería que el mismo Señor llevara al alma por donde en concreto le pareciera a El mejor.

La división de la materia es también clásica: el título de cada meditación, con el texto evangélico o el equivalente; y luego los puntos, que son como temas divididos en párrafos. El título general de la obra: *A los pies del Maestro*, señala exactamente la actitud de alma con que se ha de tomar este libro y cualquier otro libro de meditación en las manos; o sea, la actitud que San Ignacio describe en su *tercera adición* de los Ejercicios Espirituales: “Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios Nuestro Señor me mira, etc.”²³

Mencionemos aquí la obra de Brillet, de *meditaciones sobre la Biblia para todos los días del año*²⁴; traducción del original francés que hemos comentado y recomendado en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, XV (1959); pp. 278-280) la parte que nos parece más interesante es la de los Salmos; y en este sentido es una obra utilísima para el sacerdote.

Otra obra de meditación o de lectura teológica, basada en la liturgia, *Die Tage des Herrn*, a la que con razón se la llama el breviario del hombre moderno, nos llega en su tercer volumen²⁵, que abarca desde fines de junio hasta fines de noviembre (Cfr. Ciencia y Fe, XVI (1960), p. 100).

Presentación y contenido —o sea autor y editor— se ha aliado para ofrecernos una obra utilísima y atractiva de lectura espiritual diaria, para cualquier hombre culto de buena voluntad.

²³ *Ejercicios Espirituales*, N^o 75. Este principio de oración ignaciana coincide con el de la oración teresiana: “Procurad luego... tener compañía. Pues, ¿qué mejor que la del mismo Maestro? Representad al mismo Señor junto a vos, y mirad con qué amor y humildad os está enseñando; y creedme, mientras pudiéreis, no estéis sin tan buen amigo. (*Camino de perfección*, cap. 26, edic. Aguilar, página 337). Sobre este principio de oración, que caracteriza la oración teresiana —como la ignaciana— cfr. MARIA-EUGENE DE L'ENFANT JESU, *Je veux voir Dieu*, Edit. du Carmel, Tarascon, 1949, pág. 64 y siguientes.

²⁴ G. BRILLET, *365 meditaciones sobre la Biblia*, Casulleras, Barcelona, 1959, en dos volúmenes, 683 y 603 págs.

²⁵ *Die Tage des Herrn* (III Teil, *Sommer-Herbst*, hrgb. von H. BACHT, Knecht, Frankfurt, 1960, 363 pág.

La obra de L. Algisi sobre Juan XXIII²⁶ ha tenido un éxito que, en parte es verdad, se debe a la atracción personal del biografiado; pero que también se debe al enfoque sacerdotal y pastoral que el autor ha sabido darle a esta biografía. Es prueba de ello el éxito de la edición original italiana, y su traducción inmediata a seis lenguas europeas.

La presentación del Cardenal Fossati recalca que los sacerdotes encontrarán en esta obra la historia de un hermano —ahora Padre— en el sacerdocio, que les permitirá conocer las disposiciones de alma que el Señor exige de ellos, si buscan fecundidad para sus ministerios sacerdotales. La vida de Juan XXIII es toda una cadena de generosas respuestas a los llamados de sus superiores, representantes del Señor; y, por tanto, una conformidad continua con la voluntad del mismo y con su providencia. Ni es posible explicar de otra manera una vida tan densa en el sucederse ininterrumpido de delegaciones comprometedoras, y cargas de la más alta responsabilidad, si no se acude a una unión perfecta con Dios, a una dócil conformidad con su voluntad manifestada en la obediencia a los superiores, y que comunica la verdadera paz del alma. Podemos decir, pues, que el Señor ha llevado a Juan Roncalli de sus manos sin tener nunca que forzar su libertad: encontró en él una correspondencia serena y alegre, que explica el verdadero secreto de tantos éxitos en el plano sobrenatural de su acción en el mundo.

El plan del libro es cronológico. El penúltimo capítulo ofrece una selección de cartas escritas por A. Roncalli cuando era seminarista, sacerdote, obispo, y cardenal, para confirmar la semblanza que acabamos de transcribir —hecha en el prólogo por el cardenal Fossati—. Y el último capítulo nos habla de una obra de investigación escrita por el cardenal Roncalli a lo largo de cerca de cincuenta años: *Las Actas de la visita apostólica de San Carlos Borromeo a Bérgamo*. Pensamos que esta obra explicaría la fuerte personalidad sacerdotal de Juan XXIII, a quien la providencia —un hallazgo en una biblioteca— le inspiró la idea de hacer su lectura espiritual en estas Actas que retratan al vivo la acción espiritual de la Iglesia representada en uno de sus más grandes hombres; acción que “cruza los tiempos y los hombres firmes en sus principios— como dice el mismo cardenal Roncalli en el volumen v, último de los publicados—. La pobre naturaleza humana tiene exigencias y compromisos que ponen a la Iglesia en peligro de debilitamiento; pero ella vela siempre solícita de su continua renovación y juventud, animada por un pasión de verdadero progreso espiritual”. Estas frases explican lo que quisimos decir al insinuar que Juan XXIII encontró aquí la lectura espiritual que formó su alma de Supremo Pastor.

La obra, muy bien presentada, contiene unas veinte ilustraciones que abarcan toda la vida de Juan XXIII.

²⁶ L. ALGISI, *Juan XXIII*, Sal Terrae, *Pedagogia Cristiana*, Santander, 1960, 371 págs.

CATEQUESIS, PREDICACION, LITURGIA

Th. Kampmann, en *Educación y fe*, nos ofrece las grandes líneas de una pedagogía cristiana¹: tema que, ante el ritmo renovado de la catequesis, la predicación y la liturgia, llama especialmente la atención de más de un autor contemporáneo.

El autor comienza precisamente llamando la atención, en el prólogo, sobre la actualidad del problema que plantea hoy la teoría y la práctica educativa; actualidad puesta de manifiesto en el sinnúmero de libros que tratan de la esencia de la pedagogía (pág. 9). Y presenta su propio libro como una tentativa no exclusiva sino comprensiva: no escoge un punto de vista particular, sino que trata de comprender y abarcar él los demás. Una ojeada al índice alfabético de autores citados, da la impresión que al menos la documentación del libro es —como el prólogo lo promete— amplia; y confirman esta primera impresión las abundantes notas del texto.

El capítulo primero nos introduce en el problema pedagógico; y el segundo, en el dilatado mundo de los pedagogos, cada uno de ellos con sus concepciones, y aún cada uno con sus expresiones; y por eso en el mismo prólogo el autor confiesa que no cree poder llegar, tampoco él, a una expresión de su concepción que convenza a todos los demás. Al término de este segundo capítulo, el autor advierte que buscará, en los capítulos siguientes, abarcar la totalidad pedagógica en los siguientes aspectos: educación antropocéntrica, instrucción cosmocéntrica, y dirección o conducción teocéntrica².

Los capítulos siguientes tratan por separado estos tres aspectos: el último aspecto, por su importancia, se trata en dos instancias, la una a propósito del secreto de Dios, y la otra a propósito del misterio de Dios; y es la parte que justifica que el autor haya titulado a toda la obra “Pedagogía cristiana”, y la que también explica la modificación —tal vez meramente terminológica— que el autor adopta en su definición de la pedagogía (pág. 109).

Dos capítulos concluyen este libro: el uno, sobre la pedagogía como ciencia y como arte; y el otro, sobre la posibilidad y la necesidad de la educación.

Además de la documentación —que demuestra lo familiar que le resulta al autor el ambiente pedagógico actual—, nos ha llamado la atención la facilidad que el autor tiene para señalar matices en los términos que usa: véase, por ejemplo, todo lo que nos dice a propósito del encuentro (*Begegnung*), que ciertamente es un término actual, y que por lo tanto se ha cargado, en su uso, con una multitud de reflejos (pág. 65 y siguientes). Este tema del *encuentro* es retomado luego por el mismo autor para caracterizar lo que él llama *conducción o dirección teocéntrica* —y que nosotros llamaríamos *dirección espiritual*—³. Aquí es donde el

¹ TH. KAMPMANN, *Erziehung und Glaube: zum Aufbau einer christlichen Pädagogie*, Kösel, München, 1960, 147 págs.

² La traducción de la última de las palabras subrayadas es aproximada, pues su sentido exacto presupone compenetrarse bien con toda la concepción del autor, en lo que ésta tiene de más original.

³ En este punto, el autor se pone en la línea de la *teología kerigmática*, citando acertadamente lo más conocido de esta corriente de pedagogía teológica: Jungmann, Rahner y Arnold (p. 95, nota 3).

autor insiste en la irreductibilidad de la conducción teocéntrica— o dirección espiritual, como diríamos nosotros— a la educación o a la instrucción (pág. 105), pues, éstas no bastan para el encuentro con Dios que caracteriza la vida espiritual cristiana. Este encuentro es ejemplarizado por el autor en Moisés (pág. 97 y siguientes), y San Pablo (pág. 103 y siguientes); y luego, propuesto como algo al alcance de cualquier cristiano por el solo hecho de serlo (pág. 108). Esta última afirmación es importante, y ella sola justifica la insistencia del autor en una triple alianza de educación (antropocéntrica), instrucción (cosmocéntrica), y dirección (teocéntrica), como esencia de la verdadera y no mutilada educación en la fe.

Lo dicho basta para presentar la obra. En cuanto a su autor, recordemos la repercusión que tuvo su otra gran obra, casi enciclopédica, sobre la educación cristiana de la mujer ⁴.

Ya nos hemos ocupado de otras obras de Hollenbach, *Sein und Gewissen* (cfr. Ciencia y Fe, 13, 1957, pág. 44) y *Der Mensch der Zukunft* (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), págs. 81-83), que preceden, no sólo cronológicamente sino también ideológicamente, las otras dos de que ahora nos vamos a ocupar: sobre *el hombre como proyecto* ⁵, y sobre *la educación cristiana profunda* ⁶.

El hombre como proyecto desarrolla las ideas del autor sobre la educación en un mundo tecnificado. Se adelanta a prevenir al lector —habituaado al estilo práctico de otros libros de educación— que no ofrece aquí un recetario casero, sino todo lo contrario: los fundamentos metafísicos de la educación humana. Nada menos se podía esperar de la personalidad de su autor, tal cual ella se manifestaba en las obras antes citadas. Otra peculiaridad del libro es la oposición radical entre la metafísica del autor y la antimetafísica de Freud, a quien por eso escoge como punto de referencia de su exposición: véase el índice de autores, donde los más citados son Freud, Santo Tomás y el mismo autor ⁷.

Tiene detalles, como el esquema de las etapas de madurez (págs. 385-388), que suponen mucha exactitud y comprensión del tema. Y el estudio metafísico del juego ⁸, que es realmente original y profundo: aquí es donde el autor manifiesta uno de sus reparos fundamentales contra esa psicología moderna que ha interpretado unilateralmente el juego, haciendo que no sólo perdiera su contenido metafísico, sino que además diera lugar a una antimetafísica en la concepción pedagógica actual. Cada capítulo termina con unas breves pero exactas observaciones pedagógicas, que resumen muy bien el aporte pedagógico del autor (de modo que podían ser leídas de entrada, para tener una visión de conjunto de este libro): las dificultades pedagógicas de hoy no se deben directamente a la tecnificación, sino

⁴ *Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung*, Schöningh, Paderborn, 2te. Auf., 1947, en varios volúmenes. Cfr. Nouv. Rev. Théol., 72 (1950), pp. 868-869.

⁵ J. M. HOLLENBACH, *Der Mensch als Entwurf*, Knecht, Frankfurt, 1958, 482 págs.

⁶ Idem, *Christliche Tiefen-erziehung*, Knecht, Frankfurt, 1960, 318 págs.

⁷ Esto último no tiene que llamarnos la atención; al contrario, es una de las ventajas que tiene este libro, porque nos remite de continuo a las otras obras más metafísicas de Hollenbach, sobre todo a *Sein und Gewissen*, facilitándonos así su conocimiento.

⁸ Cfr. Orient., 21 (1957), pp. 210-211.

a las cosmovisiones erradas de las personas mayores (págs. 35-36), y a una valoración del mundo, ajena a Dios (pág. 64); de un mundo que le pertenece al hombre que se va haciendo, y en el cual él busca una persona —la Absoluta— con quien entrar en diálogo (págs. 104-105), etc. Un índice de materias muy detallado hace de esta obra un buen instrumento de trabajo. En cuanto a la otra del mismo autor, sobre *la educación cristiana profunda*, ya hemos dicho algo de ella en una entrega anterior (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pág. 97). Nos resulta más difícil de resumir, y por eso nos vamos a limitar a señalar algunas relaciones obvias con las precedentes. Con frecuencia son citadas éstas en el texto, de modo que constituyen una verdadera trilogía. Y el tema del juego es retomado en el capítulo octavo, bajo el sugestivo título de *Der ernste Spiel vor dem Herrn* (págs. 196-238), y que es uno de los capítulos más importantes de la obra, porque trata del cristocentrismo propio de su concepción sobrenatural de la educación.

Diríamos que esta obra puede prestar una gran ayuda al pastor de almas, por las sugerencias prácticas que le ofrece como guía del desarrollo normal de la persona humana, latente aún en el niño; así como a los padres les presta el gran servicio de ambientarles sobrenaturalmente la educación de sus hijos. Véase, por ejemplo, el enfoque sobrenatural del prólogo del libro —cuya tónica se mantiene a lo largo de todo él—, en el cual pone bien patente el autor su planteo de una educación que no se deja reducir a una psicología, y ni siquiera a una ética, sino que —diríamos nosotros— es estrictamente pastoral.

Como en las otras obras de Hollenbach, el índice de materias —que representa un verdadero esfuerzo de síntesis— prestará un gran servicio para la consulta.

La obra de Gertrudis von le Fort, sobre *la mujer eterna*⁹, nos ha llegado en su novena edición, retocada. Es un esfuerzo original de exposición simbólica del significado de la mujer (situación y misión). Por eso el prólogo expone la concepción del símbolo que guiará su uso a lo largo de la obra: lenguaje visual de algo invisible (pág. 5). Nosotros diríamos que todo lenguaje humano es simbólico, porque el hombre es un espíritu encarnado; y la diferencia entre el lenguaje simbólico y el abstracto —al cual la autora lo contraponen— sería solamente de grado. O sea, mientras el lenguaje abstracto se une directamente a la experiencia que quiere exponer— y sólo en contacto con ella tiene su sentido exacto, y por eso es abusivo, en cierto sentido, llamarlo abstracto—, el lenguaje simbólico expone la misma experiencia, dando rodeos que pasan por otras experiencias¹⁰. Pero el valor filosófico del símbolo supone en último término, el valor de la abstracción; e insistimos en que el valor de la abstracción no está en ella misma, sino en la experiencia que le da sentido exacto¹¹. Pero el símbolo, por lo mismo que supone más experiencias, implica también más relaciones; y por eso se presta mejor a expresar las relaciones que existen entre la multitud de las realidades; porque

⁹ GERTRUD VON LE FORT, *Die ewige Frau*, Kösel, 1960, 165 págs.

¹⁰ Véase, en esta misma entrega, el comentario al libro (metafórico en su estilo, pero metafísico en su intención) de Castelli, titulado *L'enquête quotidienne*.

¹¹ Y por eso Marcel pudo advertir un día (cfr. *Le déclin de la sagesse*) que su metafísica concreta no excluía la clásica metafísica de la abstracción.

siendo la multiplicidad de lo real la primera experiencia humana, la metafísica humana comienza reconociendo un orden real de relaciones (pág. 5).

Hasta aquí lo que se nos ocurre acerca del método característico de Gertrudis von le Fort. En cuanto al contenido de su libro, digamos que es uno de los más hermosos que se han escrito sobre la mujer desde un punto de vista religioso. Es de admirar la rica formación teológica de la escritora, que le permite encontrar un simbolismo tan profundo en la explicación del ser íntimo de la mujer. En tres amplios capítulos propone los tres símbolos fundamentales que describen la realidad interior del ser femenino, y que descubren su orientación primordial hacia Dios. La mujer eterna es la virgen; la mujer en el tiempo, la esposa; la mujer intemporal, la madre. Cada uno de esos símbolos da a conocer uno de los rasgos fundamentales de ese ser hecho por Dios como complemento del varón (Gén., 2, 18). La Virgen dice la *receptividad activa*, sobre todo religiosa, de la mujer frente a Dios, al hombre y a todo lo creado. La esposa, la *intimidad acogedora*, con que la mujer coopera con la acción de Dios y del hombre y presta el calor de su seno para el crecimiento del ser amado. La madre, el *amor sacrificado*, cuya característica principal es esa *ternura paciente* con que se entrega al cuidado de todo lo que le es querido.

Lo recogido e íntimo de la vocación de la naturaleza femenina lo simboliza la autora en la imagen del velo que cubre a la mujer frente a los hombres sin robarle su prestancia femenina que recuerda a los hombres que vienen de Dios y han de volver a él. A lo largo de todo el ensayo se agiganta la imagen de la Virgen María que aparece como el símbolo-realidad que muestra a la mujer cómo la Iglesia puede llegar a hacerse plenamente presente en ella. Iglesia, Virgen María y mujer, es el tríptico religioso por el cual el hombre llega a conocer la grandeza, belleza y el amor de Dios.

Por su contenido pues altamente religioso y educativo, hemos presentado esta obra de Gertrudis von le Fort entre las obras actuales de pedagogía religiosa.

Es indudable que la pedagogía cristiana tiene, en la Biblia, un gran instrumento de trabajo. Pero también es indudable que muchos de los hechos allí narrados —o mejor sus expresiones— crean dificultades a los educadores católicos de hoy. Por eso será apreciada la obra de Schwegler, sobre *los primeros capítulos de la historia bíblica a la luz de la investigación moderna*¹². Nos vamos a ocupar ahora de ella desde el punto de vista de la educación cristiana, dejando para otra ocasión su comentario bíblico.

Es una obra muy bien presentada —aún tipográficamente, con láminas artísticas— y valiente. Cada capítulo toma uno de los temas mayores de la historia bíblica, que más dificultad pueden hacer a un lector común (la doble narración de la creación, culpa y castigo, la humanidad fuera del paraíso y antes del diluvio, el diluvio, la persistencia del pecado y su castigo . . .). Precede una introducción sobre los peligros de una ininteligencia de la Biblia, la necesidad de una cosmovisión bíblica y sus presupuestos exegéticos, una orientación general sobre el génesis y la

¹² TH. SCHWEGLER, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung*, Pustet, 1960, 252 págs.

prehistoria bíblica; y termina con una conclusión, sobre la historia de salvación y la tipología de la prehistoria bíblica. Como se ve, es un plan lógico.

Cada capítulo presenta el contexto bíblico, luego el texto, del cual hace su exégesis, a la que siguen las reflexiones sobre sus sentidos —histórico, simbólico, teológico, etc.—. Esa última parte suele estar dividida en párrafos, cuyos títulos indican claramente los temas escogidos, los más actuales e interesantes para los hombres de nuestro tiempo, que el autor aborda con valentía¹³.

Nos parece pues un libro bien logrado. Los dos índices, de autores y tema, bastan para el objetivo práctico del libro. Es suficiente el aparato crítico: por ejemplo, a propósito de la materia del pecado original originante, se limita a indicar las tres sentencias fundamentales.

El enfoque es estrictamente pastoral (p. 15), contra el concordismo (p. 151), y en defensa del sentido ético-religioso —y por tanto educativo— de la Biblia (p. 204). Por eso diríamos que, si pretende orientar la lectura espiritual de un cristiano en la Biblia, lo ha logrado: véase, por ejemplo, cómo el hecho —idealizado— de Babel, y la separación de los pueblos, es ocasión para que recuerde la reunión de los mismos en Cristo —por encima de la diversidad de las lenguas— el día de Pentecostés.

¹³ Cfr. *Orient.*, 24 (1960), pp. 145-147.

PEDAGOGIA CRISTIANA

La edición castellana de una de las obras fundamentales de Newman, *Essay in aid of a Grammar of Assent*, bajo el título de *El asentimiento religioso*¹, es un buen servicio prestado a la catequesis en nuestro ambiente iberoamericano. Tiempo atrás había sido señalada la importancia que, como precursor, había tenido Newman en el movimiento catequético contemporáneo². Ya se ve pues el acierto de esta traducción castellana de una de las obras sistemáticas fundamentales de Newman, en estos momentos en que la renovación catequética alcanza a América Latina y sobre todo a la Argentina.

La introducción del traductor era una necesidad de la edición; y ciertas citas puntualizan el texto que, sin ello, perdería en exactitud a los ojos de quien lo leyera sin conocer las circunstancias en las cuales el libro fue escrito. Por eso, como lo ha observado otro crítico, pudieron haber sido más frecuentes³. Todo catequista, predicador, o apologista de hoy, debiera leer al menos esta introducción, para captar cuál debiera ser su actitud fundamental al querer comunicar su fe al no creyente. Aquí se señala muy bien la idea original de Newman (p. 10): la certeza no es más que uno de los tipos de asentimiento; lo importante es distinguir el asentimiento religioso de la inferencia que lo precede (p. 18), así como la diferencia entre asentimiento real (nosotros diríamos connatural, en la manera de hablar tomista), y el asentimiento nocional (que supone un largo razonamiento). Acerca de este punto véase la bibliografía indicada en la nota 3 (p. 10).

Newman representa —dentro de la filosofía cristiana— una reacción contra el racionalismo extremista de su época (p. 28); y por lo tanto lo pondríamos en la línea de un sano intelectualismo. Porque habría que distinguir entre el *lenguaje racionalista* que es el que conduce al extremismo racionalista; y el raciocinio: lo que llamábamos antes racionalismo extremista —que combatió Newman en su tiempo— es un abuso del *Lenguaje racionalista*, que no admite otro lenguaje complementario; mientras el raciocinio necesariamente postula como complemento la inteligencia de los primeros principios⁴. Por eso Newman buscó un nuevo lenguaje que le permitiera liberar la fe, no de la razón, sino del *lenguaje racionalista* (p. 17); y es sintomático que haya titulado a su obra *Gramática del Asentimiento*, y le haya puesto como subtítulo: ensayo sobre los motivos racionales de la fe (pp. 26-27). Además, no siempre que afirmamos una verdad apoyándonos en un principio metafísico, se debe decir que lo aplicamos: a veces, el principio está ahí, en la experiencia misma (en el asentimiento real que prestamos a un hecho); y no

¹ J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 421 págs.

² Cfr. F. M. WILLAM, *J. H. Newman und die katechetische Bewegung*, Orient., 23 (1959), pp. 135-139. El mismo autor continuó el tema en *Zur Geschichte der katechetische Bewegung*, Orient., 24 (1960), pp. 1-4, con nueva documentación, y terminó con *J. H. Newman als Wegbereiter der katechetische Bewegung*, Orient., 24 (1960), pp. 18-19.

³ Cfr. Estudios (Buenos Aires), 1960, págs. 498-501.

⁴ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 316-317, en una crítica de una obra extremadamente voluntarista. Véase pp. 311-314, en cambio, el comentario de una obra sanamente intelectualista.

es necesario que, para que ejerza su poder sobre nuestra inteligencia, lo explicitemos, o mucho menos apliquemos⁵; más aún, al usar, para expresar nuestra experiencia intelectual, un *lenguaje racionalista*, que se atiene exclusivamente a términos medios explícitos (que son nociones abstractas), la experiencia pierde fuerza, porque se la substituye por nociones que no agotan la realidad experimentada⁶.

La misma editorial nos ofrece, volumen a volumen, *El Manual del Catecismo Católico*: nos ha llegado el segundo⁷, que se refiere directamente a Jesucristo. De este volumen, hemos hecho un juicio aparte; pero hemos querido hacer una nueva mención de él en este lugar, para que nuestro boletín bibliográfico catequético fuera más completo.

La liturgia es un gran factor catequético, que por desgracia se ha descuidado bastante en occidente, mientras que el oriente ha hecho de su liturgia una catequesis y una predicación viviente⁸.

Sin embargo, las cosas han cambiado entre nosotros, los occidentales, sobre todo a partir del movimiento litúrgico, en la medida en que éste se ha ido extendiendo por todo el mundo. Entre nosotros, los argentinos, la ahora llamada *Sección litúrgica del Secretariado general del Episcopado Argentino*, después de haber dado muestras de actividad orientadora —la más importante fué la publicación del *Directorio litúrgico pastoral*, tan bien recibido, incluso en Europa— publica ahora *Vayamos a la mesa*⁹: es para uso del guía— ese personaje introducido oficialmente por la *Instrucción de Pío XII sobre la Música Sagrada y la Sagrada Litúrgica*— en la celebración comunitaria de la Misa. Además, contiene los *proprios* de los domingos y de las fiestas más importantes del año. Es una novedad apreciable la traducción de los textos bíblicos, hecha laboriosamente por un buen grupo de sacerdotes argentinos.

El estilo de los guiones es muy sobrio; y lo suficientemente sugerente como para alimentar el clima de la oración litúrgica, que debe ser —como toda oración— personal¹⁰.

El título, *Vayamos a la Mesa*, es sintomático: corresponde a una concepción

⁵ En el sentido estricto del término, *aplicar un principio* es explicitar un término medio, esencial en todo razonamiento estrictamente dicho. Para nosotros, la prueba (que se llama racional) de la existencia de Dios, no es un raciocinio, sino la inteligencia a fondo de la contingencia que experimentamos en nuestro ser y en el mundo. Cfr. B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Bruges, 1958, pp. 202, 207-209, 211, 213-214; *passim*.

⁶ Cfr. Wort und Wahrh., 14 (1960), p. 661.

⁷ Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 354 págs. Un buen juicio de conjunto se puede ver en Orb. Cath., 2 (1959), pp. 233-239.

⁸ Cfr. J. CASPER, *Der Verkündigungscharakter der orientalischen Liturgie, en Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Herder, Freiburg, 1953, pp. 165-205. Sin embargo, también los sobrios textos litúrgicos de la iglesia romana son una escuela de fe: cfr. J. A. JUNGSMANN, *Liturgie als Schule des Glaubens, en Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Tyrolia, Innsbruck, 1960, pp. 437-450.

⁹ Herder, Buenos Aires, 1960, 408 págs. Debemos manifestar la satisfacción que nos causa esta primera publicación, enteramente argentina, de una Editorial internacional tan benemérita de la Iglesia: cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 566-568.

¹⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, Desclée, Bruges, 1960. Véase la reseña que publicamos en otra sección de esta misma entrega.

de la Misa que no se limita a ver en ella una memoria de la Pasión, sino más bien una *memoria del Señor* que se realiza plenamente en la Mesa Eucarística (“Haced esto —la consagración y la Comunión— en memoria mía”, dijo el Señor). En otra ocasión nos hemos referido a esta concepción de la Misa como Banquete, comentando la obra de Pavscher sobre el tema (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 [1959], pp. 264-267): es una concepción más directa y explícitamente pastoral, y no está condicionada —como la presentación exclusiva de la Misa como sacrificio— a las circunstancias históricas que rodearon al Concilio de Trento¹¹; y además permite recalcar mejor el papel del pueblo, reunido alrededor del altar, no como mero espectador sino como actor de ese acto de Iglesia que es la Misa.

En los *proprios* de los domingos y fiestas, es un acierto el que sus autores, de las tres antífonas que le dan el sentido a la fiesta —*Introito*, *Ofertorio*, y *Comunión*— se hayan limitado a proponer, en forma muy resumida, el *Introito* de la fiesta o domingo: basta y sobra para el fin pastoral que se pretende, y si se hubiera querido ser más exacto —teniendo en cuenta a las tres antífonas— se hubiera distraído inútilmente la atención de la comunidad. Otro acierto, a nuestro entender, es la presentación de las tres oraciones (*Colecta*, *Oración sobre las ofrendas*, y *Oración después de la Comunión*) en forma de insinuación o explicitación de lo que fundamentalmente se pide en cada una de ellas, dejando a cada uno la libertad de darle expresión personal a esa petición.

Sería de lamentar que el sacerdote celebrante, contando con esta ayuda de la misma comunidad —y de su guía— no acertara a poner su parte: la predicación de la palabra, como parte de la misma celebración litúrgica, y no meramente como ocasión para hablar de temas morales a propósito del texto del Evangelio del día. La riqueza teológica de la Misa sólo se convertirá en vida espiritual para la comunidad, si el sacerdote la predica¹².

Para este oficio típico del celebrante —que no puede ser suplido por nadie durante la Misa, ni realizado fuera de ella—, es importante la obra de Schnitzler, *Meditaciones sobre la misa*¹³: su título podría hacer pensar que no pertenece a este boletín de catequesis, predicación y liturgia; pero el prefacio de Jungmann nos dice bien a las claras que la obra forma parte del movimiento litúrgico que ha buscado en la historia de la liturgia romana la inspiración teológica y la orientación pastoral de su acción. Este libro —como dice Jungmann— nos descubre “todo el mundo de la fe de la primitiva Iglesia —en lo que éste tiene de perenne y actual—: la gran idea de Dios, la imagen de Cristo, la visión de la Iglesia en su unidad —de la Iglesia Celeste y de la Iglesia peregrinante sobre la tierra—...” (p. 23).

El prólogo del autor nos presenta su obra como destinada a la meditación,

¹¹ Cfr. J. A. JUNGMAN, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, pp. 117-119, 442-443, 518-520. Sobre la discusión de los especialistas a propósito de la forma de la misa —banquete y sacrificio—, *ibid.* pp. 373-378.

¹² Cfr. F. HOFMANN, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung*, en *Fragen der Theologie heute*, Benziger, Einsiedeln, 1958, pp. 485-486.

¹³ Th. SCHNITZLER, *Meditaciones sobre la misa*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 605 págs.

sobre todo de los sacerdotes. Ahora bien, la meditación de lo que se debe predicar es la mejor preparación para la predicación; y por eso insistimos en ver en esta obra una posibilidad de renovación de la predicación de la palabra, como parte de la acción litúrgica.

El autor se declara deudor de Jungmann, y dice que esta obra es solamente un comentario espiritual de la obra fundamental de su maestro, *Missarum solemnía*. Más de una vez habíamos hojeado nosotros esta monumental obra de la ciencia litúrgica, lamentando que su presentación científica la hiciera poco asequible al común de las gentes, y aún de los sacerdotes: se necesitaba tener práctica de consulta eurística, para saber hallar temas de lectura espiritual en una obra tan densa como la *Missarum Solemnía*. Ahora bien, Schnitzler ha puesto en estilo de lectura espiritual diaria —para la meditación— toda esa densa riqueza histórico-teológica. Por eso tenemos que estarle agradecidos, tanto a él por su trabajo original, como a la editorial que tan rápidamente nos presenta su traducción castellana.

El comentario del autor no carece de originalidad: lo advierte el mismo Jungmann, refiriéndose por ejemplo a la meditación sobre el *comunicantes* en que se da vida a imágenes del Apocalipsis, y se nos pone al alcance de la mano imágenes que pueden absolutamente atribuirse al sentido literal del texto (p. 22).

El traductor, en su prólogo, —parece que todo el mundo, después de leer esta obra, se siente forzado a manifestar su alegría al verla del dominio público— nos habla de las incontables revelaciones que, acerca de los textos litúrgicos, depara la lectura de esta obra; y pone como ejemplo la concepción de los *Kyries* y del *Gloria*, como “aclamaciones de júbilo al rey que hace su entrada en el templo y se acerca al altar...”; rezado (el *Gloria*) como sucesión de gritos jubilosos, cambia totalmente de sentido, y adquiere todo su valor de himno triunfal (p. 27). La Misa recobra así su carácter de fiesta¹⁴, y el mensaje pascual nos comunica su alegría típicamente cristiana¹⁵.

El plan del autor es el siguiente: consideraciones generales sobre la esencia de la Misa; luego, sobre los textos y ritos del Canon, sobre el texto y rito de la Consagración, sobre los ritos de entrada, sobre la palabra litúrgica, sobre la oblación, sobre la oración Eucarística, sobre la unión con Dios, y sobre nuestra vuelta a la vida. Hay dos apéndices: el uno, que presenta el texto del Canon en un ensayo de división estrófica y métrica; y el otro, con las fuentes bíblicas del texto de la Consagración.

Otro esfuerzo litúrgico y pastoral, nacido en nuestro mismo ambiente argentino, es la revista *Kyrios*: su último número nos llega con retraso —lleva fecha de octubre a diciembre de 1959—, pero significa que la publicación, después de un

¹⁴ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Kirchliche Fest nach Idee und Grenze, en Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, pp. 502-527.

¹⁵ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, pp. 1-4. Como sabemos, la alegría de la buena nueva ha sido una de las tesis de Jungmann que más ha influido en la catequesis moderna: cfr. J. HOFINGER, *Österliche Missions-seelsorge, en Paschatis Sollemnía*, Herder, Freiburg, 1959, pp. 345 y ss.

breve paréntesis, continuará su acción pastoral. Los temas de sus estudios son: la palabra de Dios en la liturgia (L. Bouyer), el problema del salterio (A. M. Roguet), la música sagrada (C. Sánchez Aliseda), Misa y liturgia, y el diaconado vitalicio en tierra de misión (Mons. de Souza). Termina el número con unas breves noticias, y algunas notas bibliográficas.

MISCELANEA PASTORAL

Quisiéramos dar aquí cuenta de algunos libros, no de investigación ni de estudio, sino prácticos. Otras revistas tratan de ellos más por extenso, y casi exhaustivamente. Nuestra revista se ocupa de estos temas prácticos en una parte del *Fichero y selección de revistas*, catalogando los artículos de revistas que los tratan de propósito. A continuación pues nos limitaremos a presentar los libros últimamente llegados a nuestra biblioteca, que no entran en las otras secciones más teóricas de este boletín bibliográfico.

F. Romero, en *Recursos Oratorios* (Sal Terrae, Santander, 240 págs.), no trata de profundizar, sino de poner en manos del predicador una serie de recursos oratorios; o sea, doctrina, ejemplos, parábolas y comparaciones. El volumen que nos acaba de llegar es el tercero del mismo título, y tiene como subtítulo —que es su tema—: *para entender y explicar con amenidad y claridad la santa misa*.

M. Brugarola, en *Temas sociales para misiones y ejercicios* (Sal Terrae, Santander, 1960, 366 págs.), ha tomado un camino medio de exposición, entre los meros esquemas, y el desarrollo amplio de los temas. Es doctrina positiva, menos los últimos capítulos, en los que se refutan la masonería, el comunismo, el capitalismo y el socialismo.

J. Carrascal nos ofrece una *Historia universal* (Sal Terrae, Santander, 1960, XXII-346 págs.) para el cuarto curso del bachillerato. Forma parte de una colección de textos, del que ya hemos presentado otros (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], p. 555), con criterio de formación, y no de mera información (véase al final, la explicitación de las lecciones de la historia).

L. Hertling, en *El cielo* (Sal Terrae, Santander, 1960, 175 págs.), expone concisamente tres aspectos del tema: la gran transformación, la gran comunidad, y la gran visión.

La misma editorial presenta una serie de folletos, como *Publicaciones de la Agrupación Católica Universitaria* (A.C.U. de La Habana), bajo la dirección de A. Llorente. Se agrupan en cuatro series: *Colección Hogar*, *Jóvenes*, *Por qué creo*, y *Vive tu fe*. Estas dos últimas series resultan más especulativas (sobre todo los folletos que hemos recibido de la última serie: sobre la gracia, y sobre Cristo). Los temas escogidos son centrales, y salen al paso con facilidad al conversar con la gente común. De modo que ésta es una publicación de alcance bien práctico y eficiente.

S. Junquera, de quien conocíamos otras obras semejantes, nos presenta *Con Jesús ante el Sagrario* (Sal Terrae, Santander, 1960, 252 págs.): para meditar,

comulgar y visitar el Santísimo. Todo está dicho en estilo directo, como para ser leído en presencia del Señor, y dirigiéndose a El.

S. del Páramo, en *Ave María* (Sal Terrae, Santander, 1960, 79 págs.), nos ofrece un comentario exegético-doctrinal, sobre esta oración vocal tan cristiana. El autor ha tenido en cuenta los grandes autores —como se ve por el índice de autores citados— y ha realizado un buen trabajo de selección de material, distribuido en dos partes: circunstancias históricas, y saludo del Ángel (con el añadido del saludo de S. Isabel).

J. M. Alejandro, en *Las siete palabras del Señor en la Cruz* (Sal Terrae, Santander, 1960, 71 págs.), nos ofrece el texto de una predicación sobre el tema.

S. Junquera, en una sexta edición mejorada, nos ofrece un devocionario-misal, que se titula *Senda del cielo para el buen cristiano* (Sal Terrae, Santander, 1959, 520 págs.), fruto de sus trabajos misioneros en diversos países de Hispanoamérica.

El *Oficio Parvo de la Santísima Virgen*, en latín y castellano (Sal Terrae, Santander, 1960, 277 págs.), se debe al trabajo de traductor de J. M. Bollegui, sobre la versión de los Salmos de Pío XII. El prólogo contiene observaciones útiles para quienes tienen obligación de rezarlo (o gusto en ello).

FISCHER - BÜCHEREI

De esta colección de tamaño *bolsillo*, publicada por Fischer Verlag (Frankfort a.M.) hemos recibido, dentro de la serie titulada *Bücher des Wissen*, la obra titulada *Meister Eckhart*, selección de sermones y escritos, realizada por Friedrich Heer, quien también ha escrito la introducción, relativamente bastante extensa (pp. 7-55). La selección se hace en tres grandes apartados: pastoral, el pensador de Dios, y acerca del hombre divinizado. Termina con una bibliografía selecta, de obras antiguas todavía actuales, y de obras modernas, ediciones, traducciones alemanas y selecciones, y estudios sobre obras y problemas eckhartianos; y una aclaración de Heer, sobre la traducción y selección realizada.

Luther contiene una selección de obras suyas, a cargo de K. G. Steck, e introducida por H. Gollwitzer. Las notas aclaratorias, breves y oportunas, facilitan la comprensión del texto. Una tabla cronológica fija las principales etapas de la vida de Lutero. Aunque parezca paradójico, el autor de la introducción señala que el objetivo de esta selección es dar a conocer a Lutero por sí mismo, pues bajo este aspecto sería todavía bastante desconocido.

Novalis contiene una selección de obras de F. von Hardenberg (1772-1801), con una introducción de Walther Rehm. La misma colección nos ofrece dos obras de S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, y *Furcht und Zittern*. Hermann Diem (de quien ya conocíamos la obra titulada S. Kierkegaard, *Spion im Dienste Gottes*, cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pág. 509-515), pone un breve epílogo a esta publicación, donde explica el criterio que lo ha guiado al escoger estas obras. Las notas al texto se deben a N. Thulstrup.

Newman contiene una selección de sus escritos, con una introducción de

W. Lipgens, quien nos habla del camino de Newman hacia la Iglesia y dentro de ella, y de su actualidad entre nosotros. Véase lo que, a propósito de la catequesis actual, decimos en otro lugar de esta misma entrega. Las notas al texto, pocas pero inteligentes, son muy orientadoras. Y las palabras con que el autor explica su selección, sirven también para conocer la personalidad intelectual de Newman.

R. Pettazoni, en *Der allwissende Gott*, nos ofrece una breve historia de la idea de Dios, nucleada alrededor de la idea de la omnisciencia divina, e independiente de una revelación positiva. Es un resumen de la teoría de su autor, puesta al alcance del común de la gente, y reducida a sus afirmaciones más características. El último capítulo, sobre el monoteísmo, expone su punto de vista, metódicamente diverso al de los otros autores, en cuanto que éstos se fijan exclusivamente en los llamados pueblos primitivos, en lugar de partir de lo más conocido a lo menos conocido, o sea, de los pueblos cultos ciertamente, en busca de sus orígenes históricos. El autor tal vez no advierte que, en esta forma, tampoco él parte de lo más conocido; pero, dejando esto, advertimos al menos que el autor no parte —como lo pretende— del hecho histórico en su totalidad, sino de una parte del mismo, al definir el monoteísmo *exclusivamente* como la negación de un politeísmo anterior, olvidándose de un aspecto importante de ese reformador monoteísta de que él habla (págs. 114-115); o sea, que todo reformador religioso pretende retrotraerse a una época primitiva, de la que saca sus ideas de reforma. En el orden religioso, nunca hay una revolución que no tenga algo de tradición; o sea, que no trate de pasar por encima de épocas de decadencia, para llegar a una época primitiva más pura. Este es un aspecto de la historia de las religiones que a nuestro autor se le ha escapado, tal vez porque ha hecho historia, no con un presupuesto *especulativo* —como el que él encuentra en sus adversarios—, sino con un presupuesto histórico *personal*, de llevar su teoría adelante.

M. Chinigo nos ofrece, en *Pius XII sagt*, una selección del gran Pontífice de la Palabra —como se lo ha llamado acertadamente—, completada en su traducción alemana por B. Wuestenberg. Su contenido ha sido distribuido en grandes capítulos: el hombre, educación, ciencia y arte, iglesia y religión, sociedad y política. Por razones prácticas, el autor ha añadido un léxico breve de algunas palabras que pudieran resultar poco comprensibles para el lector común (páginas 224-228).

H. Kühner, en *Lexicon der Päpste*, nos ofrece un panorama de la historia mundial, centrada en los Papas, desde Pedro hasta Juan XXIII (esta obra ya era conocida en francés e inglés; la actual edición alemana ha sido retocada). La introducción nos informa sobre algunos detalles de la elección pontificia, las congregaciones romanas, los tribunales, etc. Un apéndice contiene un breve índice teológico y eclesiástico. Cierra el libro un registro de nombres.

Las otras obras de la misma editorial —que forman parte de la colección *Fischer-Lexicon*—, las hemos presentado en otra sección de esta misma entrega.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

PHILIP LERSCH, *El hombre en la actualidad*. (190 págs.). Gredos, Madrid, 1958.

El autor es uno de los grandes psicólogos alemanes de la actualidad. Sin embargo, es aún poco conocido de los lectores de lengua hispana. Su obra fundamental, *Der Aufbau der Person* (1951) no ha sido traducida todavía al español, a pesar de ir ya en la 7ª edición alemana, cosa que es considerable para un libro de esa densidad y categoría. La idea que ha presidido todas las investigaciones de Lersch es que los fenómenos psicológicos (expresión, sexo, carácter, etc.) sólo pueden ser estudiados fructuosamente como aspectos de la existencia humana total, del modo de situarse el hombre en el mundo. De aquí su interés por diagnosticar la situación actual.

“Todo aquel que frente a un destino profetizado no está dispuesto a capitular con fatalista resignación ni a cruzarse de brazos o dejar transcurrir su vida en una suicida indiferencia; todo aquel que no se satisfaga con una inconsciencia superficial, éste, digo, frente a la situación presente deberá sentirse invitado a reflexionar si nos queda la posibilidad de salir del callejón sin salida y de dar al futuro del hombre occidental una estructura distinta y mejor de la que nos pintan los profetas de la decadencia. Este es el problema que se discute en este libro” (p. 14).

La discusión se desarrolla en dos planos —diagnóstico y solución—, y tiene esto de interesante que el autor refiere constantemente su análisis a otros grandes estudios sobre la crisis de nuestro tiempo. Y en el capítulo séptimo, *Perspectivas del hombre actual frente al futuro*, estudia dichas opiniones como prototipo de las 3 formas fundamentales de diagnóstico que se han dado: pronósticos de *decadencia* (Klages, Spengler, Hammacher); perspectivas de *posibilidades abiertas* (Ortega y Gasset, Jaspers); panoramas de *renovación* (Rathenau, Schweitzer).

En el diagnóstico, examina los diferentes fenómenos que aparecen en la crisis actual: la mediatización del mundo, la desinteriorización del hombre, la pérdida de contacto directo con la vida, la pérdida de la unidad psíquica, los fenómenos compensatorios, la aparición del hombre-masa, el optimismo progresista y la conciencia de la crisis (cap. IV). Todos estos fenómenos han sido objeto de innumerables estudios, casi se diría que son tema tópicos de la literatura acerca de la crisis. El mérito de Lersch radica en haber ido a la raíz de ellos, y en haber mostrado en cada caso la estrecha concatenación de los fenómenos con su causa: el *racionalismo*, como postura humana, y la *racionalización*, como conjunto de efectos mediante los cuales esa postura determina la manera de reflejarse el mundo en nuestra conciencia y la manera de nuestro comportamiento práctico frente al mundo (cap. II y III).

Pero el principal valor de la obra reside en la solución que esboza. “Si en el término *desinteriorización* tenemos la raíz de todos los efectos que el racionalismo y la racionalización ejercen sobre el alma del hombre moderno, con ello se nos indica ya de qué remedio hemos de echar mano si queremos superar el estado de

crisis de la sociedad racionalizada: no es otro que el de una nueva interiorización” (p. 93).

Podría parecer que estamos en presencia del clásico llamado al recogimiento que han hecho los hombres espirituales de todos los tiempos. Pero hay algo más: la solución se basa en una concepción filosófica de la razón y de sus relaciones con la vida. Precisamente en este fundamento quisiéramos detenernos, dejando de lado otras muchas ideas interesantes que contiene la obra.

El pensamiento tiene, según Lersch, dos funciones: una racional y otra espiritual. “La función racional del pensamiento consiste en que éste, mediante los conceptos que establece y las relaciones que descubre, nos da la posibilidad de conocer el mundo como un orden de cosas y una concatenación de causas y efectos, con lo que quedamos capacitados para instalarnos de manera práctica y calculada en el mundo y movernos en él” (p. 107). El pensamiento racional-conceptual brota del deseo de dominar el mundo. Por medio de los conceptos apresamos la realidad dentro de una red de relaciones y conexiones, y la ponemos a nuestro servicio (pp. 30-31). Por el concepto, no conocemos una realidad en su integridad, sino sólo aquella parte de ella que se deja someter a un sistema de relaciones (p. 107). Por eso el pensamiento conceptual se fija de preferencia en el aspecto cuantitativo de las cosas, lo que hay de repetible en ellas, e ignora lo cualitativamente único (p. 40). Pues bien, ésta es la única función del pensamiento que conoce el racionalismo, y eso lo lleva a ver el mundo solamente como un conjunto de *valores útiles* que nos permiten satisfacer las necesidades materiales de la existencia. Entonces se produce lo que Lersch llama la *mediatización del mundo* (pp. 27 ss.): el mundo reducido a simple medio. Del exclusivismo racionalista se sigue también como consecuencia inevitable la *desinteriorización del hombre*. (pp. 41 ss.).

Pero al lado de su función racional, el pensamiento tiene otra: la *función espiritual*. Por ella el hombre percibe otro aspecto de la realidad, las cosas le aparecen como *valores intrínsecos*. “Estas vivencias de valores intrínsecos las tenemos siempre que en el mundo se nos presenta algo que nos habla como significativo en sí, algo que no deriva su legitimidad, su peso y su significación de sus conexiones y relaciones con el contorno, ni de su utilizabilidad y aprovechamiento en nuestro trato con el mundo, sino de sí mismo, en cuanto existente” (p. 109). Los valores intrínsecos son captados primero como vivencias del corazón. Pero “la vivencia interior permanece incomprendida, irredenta, prisionera de la oscuridad y opresión subjetiva en tanto no encuentra la luz clarificadora del espíritu” (p. 108). Aquí es precisamente donde entra en juego la función iluminadora del espíritu, que convierte la vivencia en idea (p. 108). En la idea, el objeto se nos aparece con el carácter de un llamamiento que penetra hasta lo más íntimo del hondo del alma humana, nos anuncia su propio valor y nos invita a cooperar en la realización de él (p. 28). “Mediante estos valores intrínsecos, el hombre no refiere el mundo a sí mismo ni a las exigencias y necesidades de su propia conservación, de su seguridad y egoísmo propios, sino que es él el que se refiere a sí mismo al mundo como un orden de valores que le invitan a elevarse y superarse, le centran en lo superindividual, y cuya participación significa enriquecimiento de la vida y potenciación de la existencia” (p. 28).

En la *idea* se resuelve, pues, la antinomia entre la razón y la vida que ha acosado el pensamiento de estos dos últimos siglos. El racionalismo limitaba la función de la razón a una sola, el irracionalismo también. La diferencia radica en que aquél veía el superdesarrollo de la función racional como una ganancia, éste como una pérdida. Y entonces, en su desesperación, sustituía un exclusivismo por otro: en lugar de la razón, la vida (p. 113). La solución de Lersch va en una dirección semejante a la de Ortega y Gasset, a quien por demás cita frecuentemente: ni razón ni vida, sino razón vital. Lersch no habla en estos términos, pero las ideas se corresponden y a la vez van más lejos: hasta el Absoluto, al cual no llegó Ortega. “El camino no nos lleva, pues, a lo irracional, a una simple entrega en manos del sentimiento, sino a lo transracional, a lo que queda allende las potencias comprensivas de la razón, a lo espiritual-ideal, donde las revelaciones de la interioridad se iluminan objetivamente... La espiritualización es, vista desde la vertiente del hombre, pensamiento interiorizado e interioridad pensada y, considerado con relación al mundo, es vida en la idea, en lo espiritual, una vida guiada por la idea de leer y explicar el mundo como manifestación y verbo del Absoluto” (pp. 113-114).

A. Gaete, S. J.

ERICH NEUMANN, *Der schöpferische Mensch*. (310 págs.). Rhein, Zurich, 1959.

La importancia de este libro —que retoma y completa artículos ya publicados en *Eranos Jahrbuch* (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 73-74)— radica en ser una definitiva contribución del llamado psicólogo de Tel Aviv (cfr. Rev. de Théol. et Phil., 7 (1957), pp. 110-126) al tema tan actual como el de la creación, o mejor *poder creador*, en el hombre. Tema que no se restringe al sentido artístico del término, sino que apunta a una antropología filosófica, a la que nuestro autor aporta los datos de su especialidad, o sea los de la psicología profunda (escuela de Jung, con sus aportes personales). Los cuatro primeros capítulos, más especulativos, se concretan en el quinto capítulo, que es un estudio sobre la personalidad creadora de G. Trakl.

Caruso, en su introducción al estudio de la psicología profunda moderna (cfr. *Bios-Psyche-Person*, p. 391), ha señalado que Neumann lleva al extremo el antipersonalismo de Jung. Tal vez porque, en el estudio del individuo, se deja absorber por el paralelismo que encuentra entre la ontogénesis individual de la conciencia, y la historia universal y de los mitos (cf. Schol., 27 (1952), p. 464). Tal vez porque, en general, el autor ha quedado como polarizado por el punto de partida psicológico, propio de la escuela de Jung: véase por ejemplo la ética que ha escrito hace un tiempo, que ha resultado una ética sacrificada en aras de un ideal demasiado psicológico de la persona humana (cfr. Schol., 28 (1953), pp. 461-462).

En un estudio titulado *La pensée du psychologue E. Neumann* (Rev. de Théol. et Phil., 7 (1957), pp. 111 y ss.), Lachet ve, en todas las tentativas de Neumann por llegar al centro misterioso del hombre, algo bastante positivo (aunque todavía implícito) que lo podría hacer llegar —como a otros psicólogos de la misma

escuela— a encontrar el centro objetivo del hombre, que es Cristo (ibid., pp. 125-126). Pero tal vez esto está todavía demasiado implícito en Neumann, absorbido —como dijimos antes— y como polarizado por su *ciencia mitológica*, que es inmensa y que resulta un lastre tal vez demasiado grande para un encuentro personal con el Dios que se revela *en la historia* (sobre la oposición radical que existe entre *mito e historia*, cfr. *Fragen der Theologie, Heute*, Benziger, Einsiedeln, 1958, pp. 13 y ss.).

M. A. Fiorito, S. I.

HANS E. HENGSTENBERG, *Philosophische Antropologie*. (XIV + 396 págs. 2te. Aufl. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

Tres años después de su primera edición, acaba de ser editada por segunda vez la obra del autor de *Sein und Ursprünglichkeit* (cfr. *Ciencia y Fe*, XV (1959) pp. 98/100). El autor nos advierte que esta segunda edición no introduce variante alguna sobre la primera (p. VII). Eso, en el cuerpo de la obra; porque el prólogo a la segunda edición hácese eco de las acotaciones críticas que inspiró la primera (consúltese vgr. la reseña aparecida en *Les Etudes philosophiques*, 12 (1957) p. 409), refiriéndose someramente a tres puntos: el concepto de *Sachlichkeit*; las relaciones entre hombre y ser en sentido ontológico (aquí no hace sino remitir a otras obras suyas más explícitas sobre el tema); y finalmente su concepto sobre evolución.

Philosophische Antropologie, nos dice el autor en el prólogo, es el resultado sintético de más de 10 años de investigaciones éticas, metafísicas y antropológicas (p. V). Son tres características de su obra.

1.—La *influencia de Max Scheler*, que el autor reconoce y agradece explícitamente; influencia que por otra parte no ocultará el índice de personas citadas (cfr. p. 384).

2.—El método usado, *fenomenológico-descriptivo* en la primera parte y *metafísico-conclusivo* en las otras tres. El autor nos recuerda también que ha preferido partir, no del estudio del reino de la naturaleza, para caracterizar al hombre como uno de sus niveles, sino que ha establecido una estructura formal fundamental del comportamiento humano en el mundo, para utilizarla luego como clave interpretativa del ser del hombre en su totalidad.

3.—La orientación últimamente *práctica* de este estudio, que intenta en su último capítulo, *Von Sinn des Menschen*, el esbozo de una actitud cotidiana.

En cuanto a su contenido mismo, la obra consta, según lo he indicado, de cuatro partes. En la primera (descripción fenomenológica) el hombre es caracterizado como esencia capaz de realidad, y por consiguiente como esencia capaz de y obligado a optar en favor o en contra de la realidad; ulteriormente como una esencia comprometida en un sentido; y por fin como ser corporal, capaz de y ligado a la sociedad.

La segunda parte es una metafísica del espíritu, que comprende tres consideraciones: la del acto (unidad de inteligencia, voluntad y sentimiento); la del es-

píritu, como abstracto precedente al acto; y la de la mismidad personal, como unidad lograda de actos, hasta cierto momento del tiempo.

En la tercera parte encontramos una metafísica de la vida y la corporalidad humanas: el cuerpo es una totalidad dependiente, planificada por el espíritu, y cuya manifestación más originaria es el lenguaje. Esta tercera parte es completada con la metafísica del yo humano, considerándolo en sus relaciones a la persona, a la mismidad personal y al cuerpo.

La cuarta y última parte intenta una metafísica del compuesto humano en base a la personalidad, considerado como un *principio quo*, diferenciado pero no separado del cuerpo y espíritu (p. 325, nota 5). El principio-personalidad es una forma dinámica de unión entre espíritu y vida. Es decir que espíritu y vida se unen *en* el principio personalidad y no *por* el principio-personalidad; o lo que es lo mismo, se unen en su ser y no por su obrar, de la misma manera que los miembros de una familia están unidos en el ser de la cabeza paterna (moral y biológicamente) y no por su obrar (p. 324).

Ante la imposibilidad de considerar siquiera algunos de los puntos que el autor desarrolla, permítaseme solamente llamar la atención del lector sobre el *Vorentscheidung*, la pre-opción.

El autor nos remite, para una exposición más extensa de su punto de vista, a su artículo *Christliche Askese*, y señala su concordancia sobre el punto con J. Maritain en su obra *De Bergson à Thomas d'Aquin* (en la segunda sección del capítulo sobre el problema del mal). Se trata de establecer el origen del acto libre de la voluntad que se inclina por el mal. Esa maldad o deficiencia del obrar exige como substrato una maldad o deficiencia de ser, la cual no puede ser necesaria —ya que no podría ser origen de un acto libre—, pero tampoco puede ser moralmente imputable —ya que estaríamos otra vez tratando de otra acción libre mala—, incapaz de explicar la acción libre mala que indagábamos. La deficiencia del ser de la voluntad debe originarse entonces en esa *preopción* de la voluntad hacia la nada, hacia el no ser, hacia el no uso o la no posesión de una regla de moralidad, la cual no-posesión o no-ser-regla no es moralmente imputable, pero sí el actuar prescindiendo de esa regla.

Digamos, para terminar, que la amplitud de temas tratados, la minuciosidad del índice general, y la completud de los índices de personas y materias, hacen de esta obra un instrumento de útil y fácil manejo.

H. Simian, S. I.

F. J. J. BUYTENDIJK, *El Dolor: Psicología-Fenomenología-Metafísica*. (255 págs.). Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Buytendijk nació en Holanda en 1887, enseñó primero en Groningen y luego en Utrecht. En la actualidad es una de las personalidades más completas en el campo de la psicología: abierto a la vez a la fisiología, a la psicología experimental, a la fenomenología y a la filosofía, ha sabido integrar todo esto en una visión cristiana del mundo. Aunque viene publicando estudios importantes desde 1920, sólo

recientemente han sido traducidos algunos de ellos al castellano: *La mujer: Naturaleza - Apariencia - Existencia* (Revista de Occidente, Madrid, 1955), *El fútbol. Estudio psicológico* (Ediciones Studium, Madrid, 1957). De otras obras existe traducción francesa: *La Psychologie Animale* (P.U.F., Paris, 1952), *Phénoménologie de la Rencontre* (Desclée de Brouwer, Paris, 1952).

Este libro trata del dolor físico. El tema no es nuevo, pero sí el modo de abordarlo. Los fisiólogos y los psicólogos experimentales se limitaban a examinar el fenómeno corporal en sí; nuestro autor amplía el campo de su consideración y lo mira también y predominantemente en su relación a la existencia humana que lo sobrelleva.

La obra tiene cuatro capítulos. En el *primero* se estudia la problemática del dolor en la sociedad moderna, en la experiencia personal y en la ciencia. El *segundo* está consagrado a la fisiología del dolor (el dolor epidérmico y el sentido para el dolor, relación entre dolor epidérmico y prurito, dolor y movimiento, influencias centrales sobre el dolor, dolor y simpático, reacciones vegetativas al dolor). El *tercero* versa sobre el dolor y la vida animal. Este capítulo es de excepcional interés, porque nos descubre por contraste la esencia del dolor humano. "El *comportamiento* de los animales nos enseña que siente el dolor y que incluso lo sienten vivamente hasta el desconcierto. Además, nos revela que el dolor depende de la situación, aumenta por el miedo y, en cambio, durante la lucha pueden no sentirlo... Pero lo que resulta de las propiedades *generales* de la vida animal y no se puede de (p. 129). El hombre y el animal sienten el dolor físico, en cierto modo de la misma manera, ya que ambos tienen una estructura corporal que lo hace posible. Y sin embargo, la diferencia es enorme, debido a la diferente relación que cada uno de ellos tiene a su propio cuerpo. Lo característico del animal es vivir en y por virtud del cuerpo, identificarse con él; en cambio, lo propio del hombre es oponerse a ese centro corporal y tomar posición frente a él y a todo aquello que acontece por virtud del cuerpo. El animal tiene una *posición céntrica* y el hombre una *posición excéntrica* (p. 125). (Una idea semejante a ésta había desarrollado Ortega en *Ensimismamiento y Alteración y en Meditación de la Técnica*). "En el sufrimiento, el hombre, gracias a la inalienabilidad de su posición excéntrica, experimenta su sufrimiento como lo que se le opone, el dolor, que como todo animal siente inmediatamente, también mediatamente en relación a sí mismo. Un dolor soportado de esta manera está más allá de los límites de la vitalidad; es humano en el sentido más verdadero de la palabra, está determinado en su intensidad, calidad y efecto por la actitud personal e inversamente condeterminando a ésta" (p. 130). Como decía Schwartz, "poder sufrir es el privilegio del hombre".

En el *cuarto* capítulo estudia el autor la respuesta personal del hombre. El dolor se presenta en nuestra vida o bien desde el exterior, como una influencia perturbadora de una armonía en sí perfecta, o bien desde el interior, cuando la vida en su impulso expansivo amenaza transpasar los límites que le son propios (p. 230). En ambos casos, el dolor sólo cobra su verdadero sentido si se le considera como un acontecimiento de la vida personal. La esencia del dolor consiste en que el hombre se ve afectado en su unidad íntima, es sentido como un ataque a la libertad e independencia de la existencia, que pone en conflicto al yo con su

curpo (p. 222). El dolor es expresión de una situación crítica de la existencia, a la cual el hombre tiene que responder como persona. "Frente al dolor el hombre está libre para dos actitudes. Puede *negar* la realidad de la situación crítica y concebir el dolor tan sólo como un sentimiento molesto que ha de soportar con valor o con resignación. O puede *reconocer* la situación crítica y aceptarla con la conciencia de que es un signo y sello de una profunda vinculación con el ser de las cosas, con el sentido de esta vida. Sin embargo, una situación existencial crítica sólo puede ser aprehendida cuando se mira la posibilidad de un estado más perfecto y más feliz, como dice v. Gebattel" (p. 244). El hombre realiza por el dolor el sentido de su propia existencia. Este análisis se termina con una alusión, desgraciadamente muy breve, a la relación entre la cruz y el amor.

Al concluir este capítulo, que es, sin lugar a dudas, lo mejor de la obra, vale la pena releer lo que decía el autor en un comienzo acerca de la problemática del dolor en la sociedad contemporánea. Entonces se comprenderá por qué el hombre moderno, al querer suprimir el dolor físico de una manera demasiado radical, ha empobrecido su propia existencia, su realización como persona (p. 22).

A. Gaete, S. J.

- K. P. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*: I. Der Zauber Platon; II. Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen. (436 y 482 págs.). Francke Verlag, Bern, 1957-1958.
 — *Misère de l'historicisme*. (194 págs.). Plon, Paris, 1956.

Ya nos hemos ocupado brevemente de esta obra (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 90), que el autor considera ser una introducción crítico-histórica a la *filosofía de la sociedad política* (p. 320), con vistas a una renovación social que haga frente a todo totalitarismo público. Por esta última razón, el autor concentra su crítica en el *historicismo* (no dice *historismo*), a quien considera como el principal enemigo actual de una *sociedad abierta* cual el autor la propicia (p. 269, nota a la introducción).

El primer volumen es una crítica del antiguo y originario totalitarismo (Platón); el segundo volumen, lo es del actual (Marx y Marxismo) como etapa última del totalitarismo que comenzó con la filosofía política de Platón, y llegó a nosotros a través de la filosofía de la historia de Hegel. En todos estos casos el autor ataca. no a las personas —que reconoce ser genios de la humanidad— sino a las ideas, que considera fuente de tantos males. Por eso el estilo de continuo ataque (que en parte se explica por las circunstancias en que esta obra fue escrita: invasión de Austria, 1933; e incertidumbre de la gran guerra, 1943), que contrasta con el continuo aprecio que manifiesta por Kant, a quien presenta como el filósofo de la Ilustración alemana —y no del idealismo, con quien se resiste a emparentarlo—, cuya ética de la libertad (p. 18) fundamenta esa *sociedad abierta* de la que Popper se ha hecho un defensor decidido (nota del final del libro, pp. 269-270; y capítulo final, pp. 233 ss.) y cuyos enemigos —desde Platón hasta Marx, pasando por Hegel— quiere estudiar en esta obra.

La introducción tiene el interés de presentarnos el *curriculum vitae* de nuestro autor: sus comienzos en el ámbito del *método de la ciencia*, sus preocupaciones ulteriores por la *filosofía social*, sus métodos y sus posibilidades de predecir el futuro (cfr. *Misère de l'historicisme*, pp. 175-179, bibliografía de los escritos del autor, desde 1933 a 1956). Aquí nació el interés del autor por el historicismo, caracterizado como la afirmación de la *posibilidad de predecir* el futuro del hombre (p. 24), y cuyo error radicaría en la confusión entre la hipótesis científica y la profecía histórica. Este historicismo —y con esto volvemos al tema del libro que comentamos— es uno de los adversarios más grandes de la *sociedad abierta* que defiende nuestro autor (p. 24).

Todo el primer volumen está dedicado a Platón y a su programa político: termina con un capítulo, *Sociedad abierta y sus enemigos*, que podría ser su introducción, como su autor nos lo advierte, si su comprensión no necesitara el manejo previo de la documentación histórica que lo precede (pp. 228-268). Las notas —verdaderos apéndices del libro, que ocupan la mitad del mismo— concentran todo aquello que el autor considera innecesario para el común de sus lectores, pero conveniente para los que quieren dialogar con él de igual a igual.

El segundo volumen se centra en Marx (métodos, profecías, ética). De todo este volumen, el capítulo que más nos interesaría es el que sirve de conclusión a toda la obra, y cuyo título es: *¿Tiene sentido la historia?* (pp. 320 y ss.). La respuesta del autor es negativa: nos parece que tendría razón, dentro del campo de visión al cual parece que él restringe la respuesta, y que sería el campo de una interpretación positivista de la historia, basada en los hechos contingentes sucedidos, y mirando al futuro de la misma historia (p. 332); pero nuestro autor (llevado talvez del impulso antimetafísico de su maestro Kant) niega toda interpretación —también la metafísica, sea ésta teológica, sea antropológica— de la historia humana, que trasciende el presente. La crítica que nuestro autor hace de la interpretación pseudometafísica, propia del historicismo, nos parece acertada; pero no la razón última que nos da (pp. 333 y ss.), pues esta razón también impediría una verdadera *metafísica de la historia*, cual se da en la filosofía perenne cristiana. El autor niega que exista una *historia del hombre* cual la supone la metafísica que busca su sentido (p.333); o sea, no habría una *historia* (el objeto de la metafísica tiene que ser uno, sustancialmente uno; y no sólo accidentalmente tal, como le basta a la ciencia basada en la mera observación); y, consiguientemente, no habría para él tampoco una *teología de la historia* (p. 336). El misterio del mal —más exactamente, el *misterio del mal uso* del poder político, p. 337— le resulta entonces a nuestro autor insoluble (véase al respecto la solución explícita que a nosotros nos satisface, expuesta por H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Herder, Freiburg, 1958, cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 551, nota 78). Precisamente nuestro autor, que tan decididamente critica el *ideal del éxito* (p. 336), debiera darse cuenta que caen en ese falso ideal los que —como él— no han resuelto el problema del mal; y por eso, o rechazan toda intervención de Dios en la historia, o fingen una intervención tal que sea siempre en bien, falseando con ello la noción de la providencia de Dios. Y nos parece que, en ambas alternativas —la que el autor

crítica y la que defiende— se nota el influjo peyorativo de Kant, más deletéreo aún que el influjo de Platón o de Hegel, con quien las emprende Popper.

El dualismo radical del autor —hechos y decisiones, p. 345— implica un olvido de la analogía de la metafísica del ser. Es verdad que la analogía, mal entendida y peor aplicada, puede llevar a extrapolar las leyes específicas de un dominio (el de la ciencia) y convertirlas en principios de otros dominios (el de la historia); pero el mal uso de una verdad no hace de ella una falsedad, y siempre cabe intentar un buen uso de la misma, como lo ha hecho siempre la metafísica cristiana.

Las palabras finales del autor plantean implícitamente el problema de la responsabilidad personal y el de la providencia divina, el de la historia universal y el de la historia individual... y podríamos seguir multiplicando los dualismos: es, en último término, la antinomia que el autor no solventa sino negando —al modo kantiano— el término extremo que a sus ojos es el origen de dicha antinomia. Admitimos que es difícil expresar su solución exacta (véase el esfuerzo de G. FESSARD, *Dialectique des Exercices*, Aubier, Paris, 1956, en su estudio de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, a propósito de la célebre frase ignaciana que comienza: *Sic Deo fide...*); pero la dificultad en la expresión no implica una imposibilidad en solventar el problema.

* * *

La *Miseria del historicismo*, la otra obra fundamental de Popper, es una sistematización de la crítica documentada que acaba de hacer en la obra que hemos comentado.

La edición francesa de esta *Miseria del historicismo*, tiene algunos detalles que nos complacemos en señalar al lector: traducida del inglés, se deja leer a gusto (cfr. Rev. Thom. 36 (1958), pp. 169-170); y tiene un prefacio del mismo autor que resume los pasos esenciales de su crítica al historicismo. Termina con una bibliografía del mismo autor, hasta 1956; y un índice alfabético de temas, muy útil para la consulta. Además el traductor, en una nota, explica algunos detalles de su traducción.

Para hacerse una idea de la argumentación crítica de Popper, transcribamos sus pasos, tal cual nuestro autor nos lo resume en el prefacio, de la obra que comentamos:

1. La historia humana depende del progreso de nuestros conocimientos humanos.
2. No podemos predecir —por ningún método racional— el progreso futuro de nuestros conocimientos científicos.
3. Por tanto, no podemos predecir el curso futuro de la historia humana.
4. Por lo tanto, débese negar la posibilidad de una historia teórica: o sea, de una ciencia social histórica equivalente a una física teórica, sobre la que se fundaría una predicción histórica semejante a la predicción científica.
5. Y, siendo éste el propósito esencial del método historicista, el historicismo no tiene fundamento.

El punto capital de este proceso crítico es el segundo; y, acerca de él, se remite nuestro autor a sus otros estudios de carácter científico y metódico.

Para un estudio más a fondo de nuestro autor, y de sus obras anti-historicistas, nos remitimos a A. BAUSOLA, *Storia e società nel pensiero di K. Popper*, Riv. Fil. Neos, 50 (1958), pp. 138-169), quien compara nuestro autor con otros autores, como Collingwood, Gouhier, Lippmann, y trata de hacer resaltar todo lo positivo de Popper (pp. 116 y ss.). Además, nos presenta la génesis del pensamiento de Popper: desde su *Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme* (1933, y sobre todo *The poverty of Historicism* (1944), hasta llegar a la obra que nos ocupa (1945). Nos remitimos expresamente a las páginas donde Bausola echa de menos en Popper, como nosotros lo hemos también hecho, una metafísica en general, así como también una metafísica de la historia (pp. 165, 168, etc.).

Conviene también tener en cuenta otra crítica: la de Rev. Phil. de la France et de l'Etrang. 148 (1958), pp. 540-542, que se remite, para el libro que nos ocupa, a una crítica anterior de Brehier (ibidem, 142 (1952), pp. 629-634), y que pone reparos bien concretos a la interpretación que Popper hace de los filósofos antiguos y modernos.

Por nuestra parte diríamos que lo interesante del autor no radica en los detalles de su obra, sino en el estudio de conjunto de los autores que pone en la línea del historicismo, definido como una *ciencia de la historia* que tiene demasiado del método científico, con desmedro del hombre libre (o mejor autónomo, concebido al modo de Kant). Pero la debilidad de su argumento radicaría en que, con una documentación equivalente, se podría demostrar que también un *sociedad abierta* —un liberalismo autónomo, a la manera de Kant— desemboca en males equivalentes a aquellos a los cuales el autor demuestra que se llega por el camino de la *sociedad cerrada*. A la verdad —ni siquiera a la de la praxis— no se llega únicamente mostrando las consecuencias pésimas del error; porque, aún rechazando un error, quedan *otros* errores en los que se puede incurrir. Ni el extremismo se evita totalmente al evitar el extremo de la sociedad de cerrada, porque todavía queda el peligro del extremismo de la sociedad abierta. Hubiéramos preferido pues ver en nuestro autor el equilibrio de un Santo Tomás, que siempre proponía su propia sentencia, situándola entre dos extremismos; y no, como lo hace el autor, frente a un solo extremismo, porque con eso parece caer en el otro extremismo.

M. A. Fiorito, S. I.

ENRICO CASTELLI, *L'enquête quotidienne*. (134 págs.). PUF, París, 1959.

La obra que presentamos es, desde el punto de vista del estilo de su autor, tal vez la más característica de Castelli: *estilo alusivo*, como dijimos en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 142-143), entretejido de trivialidades que tienen algo de eso que S. Pablo llamaba *aeternae vitae pondus, a-sistemático* como dicen sus críticos (cfr. Etud. Phil., 15 (1960), pp. 94-95), a veces hasta incoherente y aburrido, con un aburrimiento que alude a problemas muy filosóficos y que, sin embargo, puede chocar al filósofo de profesión acostumbrado a otro estilo más técnico (cfr. RSPT., 41 (1957), p. 101).

En cambio, el crítico que no haga, de la lectura de este libro, una cuestión de oficio, sino que se ponga abiertamente en la situación del lector común —el *uomo qualunque*— con cuyo sentido común ha sido escrito este libro (p. 6), el crítico digo, que acepta el estilo y lo trata de entender, se sentirá inspirado (cfr. *Giorn. di Met.*, 12 (1957), pp. 524-525; *Riv. di Fil. Neosc.*, 48 (1957), pp. 285-286) hasta el punto de descubrir la tesis que sistemáticamente se sustenta este *uomo qualunque* que se llama Castelli, resumida en estos términos que nos parecen dignos de ser citados textualmente: “Nuestra vida es una sorpresa; y el *tempo calculado*, que es nuestro tiempo, es sustituido por el *tempo incalculable*, que es el *tempo del otro* (es decir, de aquel que echa por tierra nuestros cálculos), que nos conduce a la idea del *tempo perdido*. Aquí se inserta la experiencia del *tempo absoluto*, es decir, de la eterna afirmación de nuestra indigencia frente al *tempo incalculable* y al esfuerzo constante por lograr el *tempo calculado*. La salida nos la ofrece el *tempo justo*, es decir, la conciencia de nuestra nativa debilidad, y de la *trascendencia* que la supera y la colma por la fe en una providencia que desafía toda previsión” (cfr. *Etud. Franç.*, 8 (1957), pp. 117-119).

Esta obra está hecha para ser leída por cualquiera; pero por cualquiera que no sea un crítico de profesión, o que no quiera dejar de serlo en ningún momento (y éste fue tal vez el error de Alliney en una crítica escrita hace unos quince años, a la cual alude ahora el mismo Castelli, p. 2). Y está hecha esta obra para ser estudiada a fondo —junto con las otras similares de Castelli— por quien quiera tener una experiencia de un lenguaje filosófico que no es el habitual entre los filósofos bien intencionados. Porque diríamos que el lenguaje de Castelli es el de la *metáfora* (y ya sabemos que la metáfora es el lenguaje de ciertos filósofos occidentales que buscan la ambigüedad; aunque también lo es de los filósofos orientales que no la buscan pero la encuentran en su tradición multisecular, cfr. *Est. Teol. y Fil.*, 2 (1960), pp. 9-18); pero de una metáfora que no se debe temer demasiado, porque tiene una raíz humana común con la analogía típicamente filosófica; raíz que se llama *sentido común* o conciencia directa de la realidad, y que permite entender el sentido exacto que tiene —respecto de esa conciencia— aún la metáfora.

M. A. Fiorito, S. I.

VICTOR HAMM. *Language, Truth and Poetry*. (The Aquinas Lecture, 1960). 74 págs. Marquette University Press, Milwaukee, 1960.

La Sociedad Aristotélica de Marquette University invita cada año algún investigador para que dé una conferencia en ocasión de la fiesta de Santo Tomás de Aquino. Este año el honor correspondió al Dr. Victor Ham, profesor de Inglés de esa misma universidad. El autor nació en 1904, y comenzó su carrera de docencia universitaria en 1934. Desde entonces ha publicado varios libros e innumerables artículos en varias revistas de filología y de literatura. Entre los libros y monografías hay que mencionar una traducción con introducción, *Pico Della Mirandola: Of Being*

and Unity (Milwaukee: Marquette University Press, 1942); *The Pattern of Criticism* (Milwaukee: Bruce, 1951); *The College Book of English Literature*, libro escrito en colaboración (New York: American Book Co., 1949); *Taste and Audio-Visual Arts*

El libro expone sucesivamente dos posiciones extremas con respecto a la poesía y luego una tercera, la del autor, inspirada en Aristóteles y en Santo Tomás, a quienes toma como guías para ir más lejos que ellos.

La primera es la del *Positivismo Lógico*. Para esta escuela el lenguaje no tiene otro valor como no sea enunciar tautologías o la verificabilidad empírica de las proposiciones (p. 4). Por eso la poesía no dice nada objetivo y se limita a ser una expresión emotiva (*emotive utterance*), el poeta nos refiere su reacción a ciertos estímulos y a su vez provoca en nosotros reacciones análogas (p. 5, 7). Es tan pobre esta concepción, y tan general su rechazo por parte de los críticos literarios que el autor no se detiene mucho en ella.

Mayor influjo en la teoría del arte ha ejercido la otra posición extrema, la de los *Mitologistas* como los llama Ham (Vico, Herder, Schelling, etc.). La poesía no es un *mínimum*, sino que al revés es todo. En la concepción romántica, el lenguaje "es literalmente un poder creador, y el hombre, en virtud de su imaginación verbal mitopoyética, de hecho *hace* la realidad que ve y siente... El Yo realmente pone el No-Yo, en frase de Fichte" (p. 23).

Frente a ellas el autor define su *propia concepción*, según la cual el poeta es a la vez profeta y artífice, descubre en el mundo algo que la razón no puede descubrir, y al mismo tiempo da existencia a un mundo que aún no era. A los Positivistas y Mitologistas se contraponen "el sobrio Humanista en la tradición de Aristóteles y el Realista". Este considera la poesía "no como revelación lógica o esotérica", sino como una actividad humana de antiguo origen y perdurable valor. El ve al poeta como un ser único, pero profundamente humano: un maestro del lenguaje que expresa la verdad humana —verdad, como dice Keats, sentida sobre el pulso— la verdad del sentimiento, del pensamiento, de la imaginación, de la aspiración, esa verdad que nosotros, gente corriente, sólo podemos articular de un modo torpe y vago, él la expresa de una manera que actualiza todas las potencialidades del lenguaje: melodía, ritmo, imagería, significación. Esto es arte, pero también profecía en el sentido etimológico de la palabra: *prophanein* —sacar a luz, manifestar, declarar— *declarare*, esto es, hacer claro. Así el poeta es, en sentido análogo, un creador: él trae a la existencia un mundo ordenado y radiante de palabras, un mundo armonioso y refulgente de lenguaje que, aunque considerado en su aspecto material no es nada más que una serie de sonidos oídos o imaginados, sin embargo es capaz de enriquecer nuestras vidas extraordinariamente. "Una nada si se quiere, y sin embargo, en las palabras de un filósofo contemporáneo, un mundo maravilloso en sí mismo que, a través de sus concretizaciones en nuestra conciencia, origina profundas transformaciones en nuestras vidas, ensancha esas vidas, las eleva sobre las platitudes de la vida diaria, y las dota (a veces) de un divino resplandor" (p. 73).

VICTOR WHITE, *Dios y el inconsciente*. (384 págs.). Gredos, Madrid, 1955.

Hay que tender puentes entre la Religión (Dios) y las diversas ciencias humanas; en especial, aquellas que tocan tan en lo íntimo del hombre y que buscan darle un sentido a su existir. Tratar de encontrar puntos unitivos, salvando siempre lo propio y característico de cada una.

El empeño de White, en mostrar que los datos esenciales del sistema de Jung son susceptibles de ser integrados en la teología tradicional y recibir una interpretación católica, no puede dejar de ser aplaudido y digno de imitar, por aquellos que se encuentran dentro de una formación filosófica que estudia la Psicología bajo el título de *racional*. El Cardenal Tisserant decía no hace mucho en el prólogo de un libro: "La formación *clásica* del sacerdote lo prepara sobre todo para tratar a los hombres como *inteligencias*, incluso en la lucha contra sus dificultades y defectos." Y agrega: "Nos engañamos gravemente cuando tratamos a los hombres cual si fueran *inteligencias*". (Prefacio del libro *Counseling in catholic life and education*, Mac Millan, New York, 1952. Citado por J. Nuttin en *Psicología y Pastoral*, Desclée, Bilbao, 1955). Por ello, todo intento en asumir la llamada psicología profunda y de aprovecharse de todos sus datos y conquistas, no nos puede dejar indiferentes. Es ya un gran avance el que los teólogos "vayan al campo de la psicología, en busca de sus hallazgos, a fin de conocerlos e incorporarlos a nuestra ciencia". (P. César Vaca, *Labor por hacer en psicología*, en *Estado actual de los Estudios de teología espiritual*, Flors, Barcelona, 1957).

La presente obra es una reunión de ensayos esparcidos en Eranos Jahrbuch, conferencias en la B.B.C. y otras publicaciones. La "cierta discontinuidad en el estilo y en el enforque" (p. 14), queda superada en el planteo general de la obra, en la cual se asienta claramente que el inconsciente no puede sustituir a Dios; pero que el inconsciente invade los terrenos más sagrados del hombre, ya que en el núcleo del psiquismo humano se da el encuentro de Dios y el inconsciente (cfr. Jesús Muñoz, *Psicoterapia y Religión*, Rev. Esp. 71 (1959), p. 252). La unidad de la obra se palpa también en la confrontación (y no en una aceptación incondicional) de la teología y filosofía tradicional, con la psicología junguiana. Los temas tratados, entre otros, se titulan: *Aristóteles*, *Sto. Tomás y el Hombre*, *La Revelación y el inconsciente*, *Psicoterapia y Ética*, *El Analista y el Confesor*; títulos que dan la pauta del enfoque y contenido de la obra.

La interpretación de White, lleva la garantía que le concede la introducción de C. G. Jung, la cual, advierte el autor, no está afectada por el *imprimatur* eclesiástico, ya que envió al maestro su manuscrito completo (p. 16). Y en el plano de la ortodoxia y tradición, podríamos señalar que otro autor, R. Hostie, en su libro *Du Myte à la Religion* (Desclée, Belgique, 1955), en el capítulo *Psychothérapie et Direction Spirituelle*, en la nota 3 de la página 150 afirma: "Teníamos ya redactado este capítulo, cuando nos llegó la conferencia intitulada *The Analyst and the Confessor*, que V. White ha reproducido en su libro *God the Unconscious*. El razonamiento que sigue V. White y las conclusiones a las cuales llega, no difieren en nada de las nuestras".

La obra posee un *Vocabulario* con los principales términos especializados que el

autor utiliza. A este respecto el ya citado libro de Hostie (*Du Mythe à la Religion*), tiene acertadas aclaraciones con respecto a los términos de la psicología analítica, ya que el mismo vocablo no significa lo mismo para Jung que para la filosofía tradicional. (Reemplaza en su obra las expresiones jungianas de: *âme, image, idée*; por sus equivalentes técnicos: *psyché, imago, représentation*. Chapitre II, *La Méthode Empirique en Psychologie Analytique*, p. 24). Para los no iniciados en la problemática jungiana el artículo de A. Thiry, *Jung et la religion* (Nov. R. Th. 79 (1957), pp. 248-276), ha de ser de gran utilidad y completará al libro de White (Thiry, que conoce *God and the Unconscious*, trata especialmente de la "libido", el "símbolo", el "arquetipo", la "individuación"; así como también de *L'Evolution des idées de Jung sur la Religion*, p. 255).

Además del *Vocabulario*, encontramos *Indice de libros y revistas, Indice & auteurs e Indice de materias*.

Hay que llamar la atención sobre el *Apéndice* del libro, escrito por Gebhard Frei, S.M.B., que contiene extractos de cartas (véase la del 22 de setiembre de 1944, pp. 329-330), con afirmaciones de Jung inéditas y de capital importancia para conocer, juzgar y valorar, su actitud religiosa (cfr. *Ciencia y Fe*, XV (1959), pp. 321-324 y pp. 356-358. Sobre el agnosticismo filosófico de Jung véase la p. 322).

H. A. Correas, S. I.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *La Idea de Principio en Leibniz* y la evolución de la teoría deductiva. (Biblioteca de la Revista de Occidente). (444 págs.) Emecé, Buenos Aires, 1958.

La Idea de Principio en Leibniz es una de las obras más densas de Ortega; así no es de extrañar que muchos lectores se hayan sentido perdidos en este libro, que a primera vista parece una selva de asuntos filosóficos. En efecto, en él se habla de Vieta y de Euclides, de Kierkegaard y de Heidegger, de la fantasía cataléptica de los estoicos, del lado jovial de la filosofía, etc. Sin embargo, el que lo lee con detención verá que todo lo que allí se dice gira en torno a una idea central y ésta no es otra que la indicada en el título.

El acceso a este libro será notoriamente más fácil a los que ya conocen el pensamiento de Ortega. A diferencia del historiador, el filósofo estudia a los otros filósofos desde su propia filosofía. Así sucede en este caso: sin exponer su filosofía, Ortega la presupone desde el primer momento y, llegado a cierta altura en el desarrollo de su tema, cree necesario hacerla constar en unas largas 90 páginas (pp. 301-390).

Este trabajo, concebido originariamente como prólogo a una edición española de Leibniz, fué creciendo hasta las dimensiones de un libro. Iba ya en las 400 páginas y todavía no concluía el primer capítulo... Entonces Ortega abandonó el proyecto. Por diversas indicaciones se colige que el libro debía tener al menos dos capítulos más: *El principio de razón suficiente* (p. 207, n. 1) y *El principio de lo mejor* (p. 167, n. 1). Las divisiones de la presente obra son más bien secciones del

único capítulo, algunas de ellas bastante largas (la sección 19, por ejemplo, tiene 53 páginas).

El tema central es enunciado ya desde las primeras páginas (p. 2) y es reiterado numerosas veces (pp. 28, 60, 112, 115, 145, etc.); pero sin embargo, sólo de a poco va comprendiendo el lector su verdadero significado. “Este estudio versa sobre qué es *principio*, a fin de precisar qué era para Leibniz. ¿Era lo mismo que para Aristóteles, o era cosa distinta? Esta es nuestra sustantiva cuestión” (p. 127).

El principio —se entiende, el principio del conocimiento— es algo primero de lo cual se siguen consecuencias. Primordialidad y subsecuencia, que nada le preceda y que algo le siga: he ahí las dos notas propias del principio tanto para Aristóteles como para Leibniz (p. 203. “Nadie puede pensar la una sin yuxtapensar la otra, y sin embargo, tiene una importancia decisiva que la atención cargue más sobre el uno o el otro momento” (p. 203). Aristóteles ve el principio por el lado de la primordialidad; Leibniz lo ve por el otro. La raíz de esta diferencia se encuentra en la concepción de la verdad. Para Aristóteles, como para toda la filosofía realista, la verdad consiste en la concordancia de la mente con la *realidad*; para Leibniz, y en un sentido particular también para Ortega, la verdad consiste en la coherencia del pensamiento consigo mismo. Una idea es verdadera cuando está en la conexión adecuada con otras *ideas*. Ortega no explica suficientemente en el *Leibniz* esta concepción, salvo hacia el final, en la sección 33, por lo cual el lector que no conoce de antemano su pensamiento no comprende bien ciertas cosas. En *Ideas y Creencias* es donde Ortega expresa con mayor claridad su pensamiento acerca de la verdad de las ideas. “La verdad o falsedad de una idea es una cuestión de *política interior* dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*” (*Obras Completas*, t. V, p. 388). “El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él. Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación... Y viene a ser como si dijéramos: “*suponiendo* que la realidad fuera tal y como yo la imagino, mi comportamiento mejor en ella y con ella debería ser tal y tal. Probemos si el resultado es bueno”. La prueba es arriesgada. No se trata de un juego. Va en ello el acierto de nuestra vida. ¿No es insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda, Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir —ya veremos en qué medida— entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no. El hombre está condenado a ser novelista. El posible acierto de sus fantasmagorías será todo lo imposible que se quiera; pero, aun así, esta es la única probabilidad con que el hombre cuenta para subsistir. La prueba es tan arriesgada que ésta es la hora en que todavía no ha conseguido con holgada suficiencia resolver su problema y *estar en lo cierto* o acertar (t. V, pp. 404-405).

Esta sería a juicio de Ortega la reforma del conocimiento que Descartes habría iniciado y Leibniz acabado, aunque no con la radicalidad con que él lo hace, porque ambos se quedan en un plano intelectualista. En la citada sección 33 co-

menta el enunciado de Descartes “la ciencia es una y no muchas que se particularizan por la diversidad de sus objetos”. Dice ahí textualmente: “A poco que reflexionemos caeremos en la cuenta de lo siguiente: es incuestionable que los objetos se nos presentan como diversos de condición. Si, no obstante, hay una sola ciencia, quiere decirse que ésta no extrae sus principios en la contemplación de las cosas porque esto llevaría a principios diversos y, por tanto, a una pluralidad de ciencias. Pero entonces los principios sólo pueden provenir del entendimiento mismo tal y como éste es previamente o aparte de toda contemplación de cosas. De esos principios puramente intelectuales y extraños a las cosas podrán deducirse consecuencias que formarán todo un mundo de determinaciones intelectuales, es decir, de objetos ideales contruídos partiendo de aquéllos. En esta faena tendría que consistir la ciencia si ha de ser unitaria. Pero esto representa la tergiversación más superlativa de lo que se creía ser el conocimiento. La actividad cognoscitiva parecía consistir en un esfuerzo por reflejar, espejar o copiar en nuestra mente el mundo de las cosas reales y ahora resultaría que es todo lo contrario, a saber, la invención, construcción o fabricación de un mundo irreal. La relación del conocimiento con las cosas reales se reduciría a mirar éstas, una vez elaborada la ciencia, al través de la red de objetos ideales fabricados y comprobar si coinciden con éstos en medida suficientemente aproximada” (p. 394).

Ahora se verá por qué es decisivo que el énfasis se ponga en el aspecto primordialidad o en el aspecto subsecuencia. Una teoría deductiva o “ciencia” en el sentido aristotélico, es un conjunto de proposiciones encadenadas de tal manera que unas reciben de otras su verdad por vía de demostración. La cadena debe comenzar naturalmente en alguna parte: una o varias proposiciones *de dónde* procede la verdad de las que se siguen. Pero el rol del primer principio es muy diferente según que el orden lógico asegure su correspondencia con la realidad ya desde la partida o solamente en la llegada. En la posición realista, lo decisivo es que haya un principio al cual nada preceda, es decir, cuya verdad le venga no de otro, sino de la realidad misma. Si la realidad no transparece en él, no habrá seguridad de que las proposiciones que de él se siguen sean a su vez verdaderas. Distinta es la situación en la concepción cartesiano-leibniziana. En ella el científico no parte afirmando que la realidad sea de tal o cual manera, sino haciendo una suposición. “Supongamos, dice, que la realidad fuera así y así; entonces se seguirían tales y cuales consecuencias. Si de hecho esas consecuencias coinciden al menos con algunos aspectos de la realidad, mi hipótesis se habrá mostrado fecunda, será entonces un buen “principio”. Pues bien, sucede que mientras más generales son las hipótesis, mientras menos verdades las preceden, mayores consecuencias se siguen. Por eso la primordialidad es también una nota constitutiva del principio”. En la primera posición el principio es ante todo *lo primero y porque nada le precede puede seguirse algo de él con verdad*. En la segunda posición, el principio es ante todo *lo de donde y porque de él se siguen consecuencias ha de ser también lo primero*.

Esta es la idea central del libro. Hay evidentemente mucho más, pero todo está dicho para hacer patente esta idea única. El examen de la lógica y de la noética aristotélicas, de la geometría euclidiana, etc. está orientado a mostrar las

raíces psicológicas y metafísicas de las dos concepciones de principio. Del mismo modo, todo lo que dice acerca de la filosofía en general —esto es, su propia concepción de la filosofía— está dicho para hacer ver la evolución de la idea de principio. El libro merecería una cuenta detallada en una nota, y una discusión de los temas principales. Pero en una recensión, nos contentamos con destacar el punto central.

A. Gaete, S. J.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación del Pueblo Joven*. (151 págs.). Biblioteca de la Revista de Occidente. Emecé, Buenos Aires, 1958.

En este volumen de las *Obras Inéditas* han reunido los compiladores varios trabajos de Ortega suscitados por el contacto del autor con las tierras de América. Ellos son: *El deber de la nueva generación argentina* (1924), *Discurso en el Parlamento chileno* (1928), *Discurso en la Institución Cultural Española* (1939), *Meditación del Pueblo Joven* (1939), *Balada de los barrios distantes* (1939), *Meditación de la criolla* (1939), y *Al Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas* (1953). Los compiladores advierten que han estimado adecuado introducir algún escrito “no inédito, en todo semejante e incluso aludido e implicado en aquéllos, pues aunque incluido en las *Obras Completas* no había sido nunca coleccionado en libro” (p. 10). De hecho son dos: el primero y el tercero de los arriba enumerados, publicados respectivamente en los tomos III y IV de dichas obras.

Con excepción de la *Balada de los barrios distantes*, los nuevos escritos son todos discursos o conferencias para un público culto, pero no especialista en filosofía. Así no es de extrañar que ellos aporten pocas novedades en este terreno.

Los dos más importantes son la *Meditación del Pueblo Joven* y la *Meditación de la criolla*. El primero es un estudio sobre la *vida colonial* como forma de existencia humana, de la cual la *colonización* no es sino el preámbulo indispensable. El segundo, es un penetrante estudio de psicología femenina, en el cual se trata de poner de relieve los rasgos constitutivos de un tipo especial de mujer, distinto de la mujer del Antiguo Régimen, de la mujer romántica, etc. Otros críticos han dado ya cuenta del contenido de estos estudios (cfr.: Estudios, 1958, pp. 811-814; Señales, nº 108 (Abril 1959), pp. 27-28; La Nación, 1 de Abril de 1959; La Prensa, 29 de Marzo de 1959). Nosotros nos limitaremos a subrayar lo que puede interesar a los estudiosos de la filosofía general de Ortega.

En la *Meditación del Pueblo Joven* (pp. 58-66) expone algunas ideas acerca del *lenguaje*, que señalan un progreso con respecto a las que ya había escrito en *Miseria y Esplendor de la Traducción* (1937; cfr. Obras Completas, t. V) y preludian la formulación madura de su pensamiento en *El Hombre y la Gente* (1957). Sostiene allí que todo lenguaje es de por sí equívoco, y que sólo a la luz de la circunstancia adquiere significación precisa. “... toda palabra, aún aparte de sus equívocos sabidos y normales, aún usada en una sola de sus significaciones significa infinitas cosas, más o menos distintas según sea quien la dice y según sea quien la oye” (p. 62). “La situación se encarga de decir lo que nuestra habla silencia. Pero la situación no es

el lenguaje, la situación es la realidad misma de la vida, es la circunstancia que varía con el instante y con el lugar. Y, sin embargo, es ella quien pone todo lo que se supone, quien dice sin hablar todo lo que nuestro decir calla" (p. 61).

Son interesantes también algunas precisiones que aporta a la idea de *nación*. En sus escritos, Ortega contrapone frecuentemente la vida personal a la vida social, que considera por esencia impersonal, anónima, mecánica. Por eso no toda forma de relación entre muchos individuos es vida social, sino que puede ser lo que él llama *vida interpersonal*. Muchas de las cosas que en algunos estudios dice acerca de la nación no cuadran con lo que en otros lugares escribe acerca de la sociedad, la cual caracteriza como una forma inauténtica de vida. Por eso pensábamos que al integrar ambas ideas en su tratado sistemático de sociología habría debido aproximar la nación más a la vida personal que a la vida social. En *El Hombre y la Gente* figuraba un capítulo sobre la nación, que por desgracia no alcanzó a escribir. Pero algunos párrafos de este nuevo libro son una confirmación expresa de nuestra anticipación. "Las naciones son intimidades como lo son las personas" (p. 63). "Una nación es una intimidad, un repertorio de secretos, en un sentido prácticamente idéntico a lo que pensamos cuando hablamos de la intimidad de una persona, del arcano solitario e impenetrable que es toda vida personal" (p. 100).

A. Gaete, S. J.

MARTIN BUBER, *La vie en dialogue*. (253 págs.). Aubier, Paris, 1959.

Alrededor de la persona de Martín Buber ocurre un fenómeno digno de notar: el renacer de sus ideas en un mundo que recién hoy parece comprender su enfermedad, "profetizada" por aquél hace cerca de cuarenta años: la más fundamental separación entre hombre y hombre, entre el hombre y el cosmos, y entre el hombre y Dios.

En Francia particularmente, desde la edición de *Je et tu* en 1938, no había vuelto a aparecer ningún otro libro del autor hasta hoy, en que *La vie en dialogue* (Cfr. recensión por E. Rideau en *Revue de l'Action Populaire*, mars 1960, p. 372) se une a recientes libros y artículos de y sobre M. Buber. (MAURICE S. FRIEDMAN, *Martin Buber, the life of dialogue*, 310 págs., London, Routledge and Kegan Paul Limited, 1955; NATHAN ROTENSTREICH, *Some problems in Buber's Dialogical Philosophy and Buber's Dialogical Philosophy: the historical dimension*, *Philosophy Today*, nº 3/4, vol. 3, Fall 1959).

El volumen que ahora comentamos comprende los siguientes escritos: *Ich und Du* (1923), *Post-scriptum de Ich und Du* (1958), *Zwiesprache* (1930), *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953), *Über das Erzieherische* (1925), traducidos por Jean Loewenson-Lavi.

Su concepción del hombre a través de *Je et tu* y *¿Qué es el hombre?*, habían despertado curiosidad sobre una posible evolución de su pensamiento en el sentido metafísico; pero la lectura del *Post-scriptum* (1958), deja convencido de la "imposibilidad metafísica" de una tal evolución.

Esto es importante hacerlo notar, porque la concepción “yo y tú” está en todos sus escritos, más aún, con ella define al hombre como el “hecho fundamental de la existencia”: el hombre con el hombre. La razón pues de aquella curiosidad, era justificada por esta pregunta: ¿podrá realizarse el yo en el plano de la relación, perdido entre lo cotidiano y lo actual, sin experimentar previamente el encuentro de sí mismo, y la emersión de su yo definido, de entre los tú?

A través del tú es cierto que el hombre llegará a ser yo, pero no ya como ser en sí, conciente reflejo, sino como participante de una relación que comienza, no sólo metafísicamente sino también temporalmente en él.

Al afirmar Buber el principio *dialógico*, la presencia sustancial del prójimo, como única posibilidad humana de acceso al ser, ignora el plano de la inseidad. Es más, como la filosofía occidental, perdió su camino hacia la pregunta, qué es el ser, de tal manera que el *reencuentro* oscuramente presentido en la relación yo-tú, no puede contestarla porque perdió de vista al hombre, al hombre individual, al yo, el único que puede hacerla y contestarla, a menos de negar su existencia.

Buber pues, al intuir el remedio para la enfermedad de nuestro tiempo en la realización plena del parentesco entre yo y tú, alcanza un punto donde la ontología es reemplazada por imperativos. Es interesante de paso notar que especialistas como Maurice S. Friedman y Nathan Rotenstreich, tampoco llegan a la explicitación de la experiencia original de mi yo existiendo inserto en el mundo, como paso primero y fundamental para filosofar.

La vie en dialogue contribuye magníficamente en fin para continuar el estudio de un autor que, en una época como la nuestra en la que tanto se habla sobre la persona humana y su dignidad, ha captado toda su amplitud y repercusión. Por la combinación de su tensión espiritual, alcance de su concepción y unidad, Martín Buber es similar a tres de sus más importantes maestros intelectuales y espirituales, Kierkegaard, Dostoievsky y Nietzsche, con la peculiaridad de que evita la tendencia de sumergir al hombre en un universo maquinista y que Dios sea reducido a una impersonal e indirecta primera causa.

G. Randle, S. J.

AN ETIENNE GILSON TRIBUTE, presented by his North American Students. (347 págs.).
Marquette University Press, Milwaukee, 1959.

Hemos presentado, en otra ocasión (cfr. *Ciencia y Fe* 15 (1959), p. 403) las contribuciones de esta obra en común, homenaje a Gilson de un grupo de alumnos americanos, en el trigésimo aniversario de su magisterio en el Nuevo Mundo. Estas contribuciones se dejan agrupar en la siguiente forma (cfr. *Gregoriarum*, 61 (1960), pp. 365-367): filosofía antigua (Heráclito), pensamiento medieval (Hugo de San Victor, *Liber de Causis*, etc.), Santo Tomás, filosofía contemporánea (Heidegger, Neoempirismo), epistemología (realismo, experiencia sensible, etc.), metaética, y tomismo.

Nos vamos a detener en un estudio, el de G. Klubertanz, (pp. 101-117), por

el interés del tema. la prueba del principio de finalidad (omne agens agit propter finem) en Santo Tomás. Nuestro autor concluye diciendo que ese axioma ni es evidente en sí, ni demostrable *a priori*, sino que resulta de una prueba inductiva.

Es indudable que este estudio, técnicamente hablando, no desmerece de su autor, buen conocedor de Santo Tomás: los textos han sido bien escogidos y distribuidos, y hasta sometidos a estadística (p. 102), y a rigurosa clasificación (p. 102, nota 8); y se han tenido en cuenta todas las interpretaciones que corren dentro de la escuela tomista (p. 102, nota 10). Pero nos parece que la conclusión, o sea que este principio —en Santo Tomás— ni es evidente por sí mismo, ni se lo conoce como implicado lógicamente en un principio previo, si no que es la conclusión de una inducción (cfr. la reseña crítica de De Finance, en *Gregorianum*, lugar arriba citado), ha sido expresada en términos que no ayuda a la interpretación de la *intentio auctoris*. Porque la intención de Santo Tomás es afirmar un *primer principio*; o sea, un principio *necesario* y, por tanto, *universal*, pues dice expresamente que: “*Omnia agentia necesse est agere propter finem*”, I-II, q. 1, art. 2, inc.; y nos atenemos a este texto porque, en cuanto cronológicamente posterior, y estilísticamente más sintético que el texto paralelo III C. G., cap. 2, debe ser en este momento preferido. Y aunque la *expresión* tomista parezca ser la de una conclusión, es una conclusión aparente, porque falta un verdadero término medio; y en el texto de la *Suma teológica*, es una ilación inmediata; o sea, una intuición de la *necesidad* de un nexo entre acción y finalidad, nexo hecho inmediatamente evidente en la *imposibilidad* de quitarle la finalidad a *cualquier* acción. Y, en cuanto al recurso a la experiencia (ya que parece que nuestro intérprete tiene dificultad en admitir que, por experiencia, resulte un principio evidente por sí mismo) nos remitimos a lo que en otras ocasiones hemos dicho en esta misma revista (*Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 71-72, 166-167; 14 (1958), pp. 316-317) así como a los estudios de Hoenen sobre la captación, *en una* (única) experiencia, de los juicios sintéticos *a priori* (cfr. *ibidem*).

M. A. Fiorito, S. I.

EDUARD ZELLINGER, *Cusanus-Konkordanz*. (XVI + 331 págs.). Hueber, München, 1960.

El autor nos presenta un sistemático instrumento de trabajo para el conocimiento de la filosofía de Nicolás De Cusa, tanto más necesario cuanto menos sistemática es esa filosofía (p. VIII). El mismo Cusano advirtió (en la *Apología doctae ignorantiae*); que sus escritos necesitaban ser concordados; y los estudiosos hace años que echaban de menos una *concordancia*, o *léxicon* que hiciera sus veces (p. IX). Tan necesaria como es una obra semejante, menos cree su autor que, siendo el primero que la intenta, puede ser ésta la definitiva (p. X): modestia que honra a su autor, y que nos asegura bastante sobre la seriedad del trabajo que nos presenta. Esta obra estaba ya preparada en 1951; pero, a la espera de una edición crítica definitiva de las obras de Nicolás de Cusa —el autor había trabajado entonces sobre la edición de París, de 1514—, se retrasó hasta el presente la publicación de su trabajo.

Dada la importancia prevalentemente filosófica del Cusano, esta concordancia tiene en cuenta preferentemente los escritos filosóficos; y de los teológicos, sólo los que se refieren a los temas elegidos (p. XI; en nota, indica las obras que no ha tenido en cuenta).

Siendo su obra estrictamente una *concordancia*, el autor prescinde —pero no las desprecia— de las interpretaciones que corren acerca de la filosofía del Cusano (p. XII). Además, quiere darnos un instrumento de trabajo que nos aproxime a las fuentes, pero no que nos dispense de su uso. El mismo autor nos ofrece algunos ejemplos de las ventajas de su obra, indicando cómo, de un solo golpe de vista a la concordancia, caen por su base interpretaciones extremistas de la doctrina de Nicolás De Cusa (p. XIV); y concluye afirmando la plena ortodoxia de la filosofía del mismo (p. XV), abriendo además la puerta para una fructuosa comparación con los príncipes de la escolástica (Santa Tomás, Scoto, Suárez) que podría ser sugerente para la actual neoescolástica (cfr. M. DE GANDILLAC, *Nikolas von Cues*, Schwann, Düsseldorf), y que encontraría, en esta obra de Zellinger, un indispensable instrumento de trabajo. La innegable originalidad de Nicolás de Cusa y la actualidad que representó en su tiempo (p. XV), no sería óbice para este trabajo de actual comprensión; y en cambio justificaría la esperanza de enriquecer nuestra filosofía perenne y cristiana, actuándola cada vez más, a imitación de las actualizaciones del pasado (p. XVI).

Hemos seguido hasta aquí el prólogo del autor, porque señala bien el alcance crítico-histórico de su obra, y las posibilidades intelectuales de su uso. El autor explica el uso de su *concordancia* (p. 1), en la que ha procurado compensar la extrema parcelación de las citas, remitiendo oportunamente a los temas similares. Indica los códices y las ediciones que usa (no habiendo todavía ninguna completamente crítica, usa primariamente la de París, 1514), así como las obras de Nicolás de Cusa que ha extractado (las presenta siempre en orden cronológico, para facilitar un estudio genético del pensamiento de su autor). El contenido temático de esta *concordancia* se puede apreciar de un golpe de vista (p. 5), antes de atender a sus detalles (pp. 6-34). Un apéndice presenta, en esquema, la teoría de la sustancia (Trinitaria), y del conocimiento (humano) de Nicolás de Cusa.

La obra es digna de toda ponderación, y nos parece un modelo en su género. Como lo desea su autor, va a servir para una interpretación más exacta del pensamiento del Cusano, permitiendo que éste se integre en la filosofía perenne —cristiana— de la que otros intérpretes —no tan exactos— lo quisieron radiar.

M. A. Fiorito, S. I.

FRANCO DÍAZ DE CERIO RUIZ, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general. (LV 547 págs.). Flors, Barcelona, 1959.

Este libro, presentado como tesis doctoral en la Universidad Gregoriana, es una de las contribuciones más importantes para el estudio del gran pensador alemán.

Se ha repetido a menudo que Dilthey nunca tuvo un sistema (p. 18), se ha hablado de duplicidad de tarea o de abandono de unas tareas por otras, se le ha tachado de fragmentario y provisorio (p. 510). Su obra consistiría en un conjunto abigarrado de biografías, estudios históricos, pedagógicos, psicológicos, filosóficos y literarios. Díaz de Cerio se propone mostrar la unidad de esa obra y escoge para ello el desarrollo evolutivo de las ideas de Dilthey acerca de la Historia.

A lo largo de quince nutridos capítulos, el autor sigue paso a paso el pensamiento de Dilthey, desde los días preuniversitarios hasta su muerte, acaecida a los días preuniversitarios hasta su muerte, acaecida a los 78 años, cuando todavía estaba en pleno trabajo. Les precede un capítulo en que expone lo que se ha escrito sobre el problema del mundo histórico en Dilthey, y les sigue un capítulo de síntesis. En el capítulo I (pp. 1-16) el autor pasa revista a todas las opiniones que ha podido recoger —unas 47 en total— y llega a la conclusión de que si bien “muchos se han decidido a dar su juicio sobre el mundo histórico anunciado por Dilthey, casi nadie se ha detenido a apurar su concepto. Tampoco se puede ver ninguna línea ascensional o de continuidad en las apreciaciones sobre Dilthey” (p. 16). Su intención no es simplemente ponernos al tanto de los estudios diltheyanos, sino fundamentar la necesidad del estudio evolutivo que él va a emprender (p. 1).

Los capítulos II, III y IV exponen en detalle el desarrollo de las ideas de Dilthey desde los días finales del colegio hasta la composición de su primera gran obra, la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883), escrita a los 50 años. Estos capítulos son importantes para comprender la unidad del pensamiento de Dilthey, como la obra madura es continuación y desarrollo de sus intuiciones tempranas. Sobre todo hay que destacar el capítulo IV, en que el autor muestra cómo 8 años antes de la publicación de dicha *Introducción*, Dilthey había salido ya de los tanteos preliminares y había formulado de manera sistemática su problema filosófico en el ensayo *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* (1875). El capítulo V es un excelente resumen de los tres anteriores, que “han sido por naturaleza lentos, pues lento es el paso de Dilthey” (p. 170). El capítulo VI (pp. 187-249) consagrado a la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, pone de manifiesto el nuevo paso que representa esta obra: la necesidad de una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu (p. 249). Esta fundamentación consiste en poner las ciencias del espíritu en relación con la experiencia interna total del hombre. Muchos tienen la impresión de que en los diez años siguientes Dilthey se dispersa en una serie de trabajos sobre poética, ética, pedagogía, historia de las ideas, etc. Díaz de Cerio muestra, en el capítulo VII, que estos trabajos están concebidos como la parte histórica del segundo volumen de la *Einleitung* (p. 288). Dilthey sigue avanzando, y en 1894 publica otra obra capital, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Allí aborda una triple tarea: explicación de la estructura de la vida psíquica, de la ley de su desarrollo y del problema de la individualidad. La vida se convierte en la idea central. Al explicar lo uniforme y cambiante de ella, abre las puertas para la fundamentación definitiva de las ciencias del espíritu, y consecuentemente de la Historia (p. 311). Luego de alcanzada esta cima habrá nuevos tanteos (cap. IX)

para centrarse finalmente en los problemas de la conciencia histórica (cap. X), de la estructuración del mundo histórico (cap. XIV) y de la categoría de la vida (cap. XV).

Creemos que en esta obra el autor realiza plenamente lo que se había propuesto. Algunos le reprocharán tal vez las excesivas repeticiones que hacen a veces monótona la lectura. Pero notemos que se trata de una monotonía aceptada conscientemente (p. 248), y que es indicio de uno de los méritos de esta tesis: fidelidad a Dilthey. Díaz de Cerio se propuso exponer genéticamente un pensamiento que avanza por círculos concéntricos, que en cada etapa retoma todos sus problemas avanzando solamente un poquito. No podía hacer otra cosa.

Esta tesis es además un excelente instrumento de trabajo por la bibliografía diltheyana que presenta (35 páginas). El lector encontrará valiosas observaciones sobre las obras de Dilthey y sus traducciones; y luego unos 439 títulos de estudios sobre Dilthey.

A. Gaete, S. J.

JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Teoría del Saber Histórico*. (258 págs.) Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Toda filosofía comporta una intuición y el desarrollo de la misma. No es infrecuente el que un pensador muera sin haber dado suficiente formulación y desarrollo a su intuición. Si tiene la fortuna de encontrar discípulos, ellos acabarán tal vez la obra. Este nos parece ser el caso de Ortega, que se pasó su vida anunciando cambios de rumbo en casi todas las disciplinas del saber humano. Muchos no vieron el alcance de sus ideas, porque es difícil verlo en el mero anuncio o en el escueto programa de una reforma. Pero ahora que sus discípulos llevan a cabo el programa, aparece en forma clara la fecundidad de sus intuiciones. Conviene destacar que la labor de estos investigadores es *discipular* en el mejor sentido de la palabra: se inspiran en Ortega para ir más allá de él.

Así sucede con la obra de Maravall que aquí comentamos. En ella el autor se propone dilucidar qué es el saber histórico —cuestión *vieja*—, “en vista de la *nueva* idea del saber científico que en otros campos, diferentes de la Historia, se ha ido formando” (p. 13). Los cambios ocurridos en la teoría de la física y, consecuentemente, en la teoría general de la ciencia, son los que crean el marco novedoso para volver a plantear una vieja cuestión.

La posición de muchos historiadores era hasta ahora semejante a la de Huizinga. “Huizinga, descorazonado por la inadaptación de la Historia a las leyes de la física, pretendidamente universales en su esquema formal, reduce aquélla, como ya vimos, a un *fenómeno cultural*. En fin de cuentas, para Huizinga, el no ser exacto equivale a no ser ciencia” (p. 52).

Pero he aquí que los fenómenos físicos mismos dejan de ser considerados como rigurosamente exactos y universales. De Broglie nos dice que hay que clasificar la mecánica de Newton e incluso la de Einstein como *antiguas mecánicas*, como “aproximaciones válidas en ciertas condiciones” (p. 41). Igualmente la noción de heren-

cia y de historia han hecho su entrada en la interpretación de los fenómenos físicos. “En las construcciones teóricas más arriesgadas el principio de irreversibilidad aparece como fundamental en la concepción del *Universo*” (p. 41). Y como si todo esto fuese poco, la aplicación de los principios lógicos básicos necesita ser revisada. Según Schrödinger, “los componentes últimos de la materia carecen por completo de *identidad*... no es un problema que dependa de nuestra capacidad para comprobar la identidad en algunos casos y nuestra incapacidad para hacerlo en otros. Es indudable que el problema de la identidad carece real y verdaderamente de sentido” (p. 53). El electrón se comporta como partícula y como onda, no sucesivamente, sino *a la vez*. Y esto es lo grave. Maravall piensa que esto no entraña una derogación de los principios de identidad y de contradicción, como podrían pensar algunos físicos, pero sí que se impone una matización (pp. 58-59).

Las consecuencias de estas transformaciones operadas en el campo de la física son las siguientes: 1º “La reducción del esquema de la ciencia natural clásica a sólo un orden parcial y cerrado de hechos (los de la física macroscópica)”. 2º “El ensanchamiento del concepto general de ciencia para dar entrada a esquemas lógicos aplicables en otros órdenes de la experiencia”. 3º “La necesidad de construir sistemas de principios diferentes e inasimilables para ciencias particulares que traten de captar cognoscitivamente tipos distintos de realidad” (pp. 50-51).

Esto es lo que Maravall trata de hacer. No podemos entrar aquí en el detalle de su elaboración, pero sí queremos señalar que el autor aborda los problemas a fondo —a veces repitiendo demasiado— con pleno conocimiento de lo que otros han dicho en la materia. Abundan las alusiones a los trabajos clásicos de historiografía, así como también a los escritos más recientes. Su bibliografía es amplia, no sólo por las fechas, sino también por las nacionalidades de los autores citados y por las referencias a las disciplinas afines que pueden tener relación con el tema. En resumen, un libro que aporta algo nuevo y de gran calidad.

A. Gaete, S. J.

ALBERTO MONTEALEGRE, *Formation de la Méthode expérimentale et son utilisation en Pédagogie*. (366 págs.). Nauwelaerts, Louvain, 1959.

La obra que comentamos tiene dos partes: la una, más extensa, sobre la historia —que abarca siete siglos— de la reflexión sobre el método experimental; y la otra parte, breve pero densa, sobre las aplicaciones del método experimental en la pedagogía.

El autor comienza a hacer historia allí donde constata, no sólo método científico, sino también *reflexión* sobre él; y sigue sus progresos constantes a través del esfuerzo humano por perfeccionar y precisar sus elementos básicos. Porque el método científico propiamente comienza cuando el hombre científico no se contenta con los *resultados* que, de hecho, obtiene, sino que reflexiona sobre lo que está haciendo: saber reflejamente cómo se trabaja, es el punto de partida del progreso en el mismo trabajo.

Al concluir su estudio, el autor nos dice que el progreso ha sido real, pero *no constante ni uniforme* (p. 337). Eso sí, ha sido *comunitario*, porque los hombres de una época se han apoyado siempre en las conquistas de otra época —mediata o inmediatamente— anterior: el mismo siglo diecisiete —que algunos falsamente consideran como el único científico— ha medrado de las conquistas antiguas y medievales. Por eso el autor —representativo en esto del ambiente lovaniense, en el cual ha trabajado su tesis— comienza su estudio en el medioevo (ambiente intelectual y primeros ensayos de organización del método experimental).

La conclusión es —desde el punto de vista de una sociología del conocimiento— digna de ser leída, porque enumera claramente los *factores* que se conjugan en el progreso del método científico —*praxis* del artesano, y *teoría* del pensador—; los *personajes* que descuellan (Palissy, Bacon, Pascal, Newton, Claude, Bernard, Whewell, Stuart Mill...); la *diferencia* entre arte práctico, método experimental, método positivo (todas estas distinciones son necesarias para captar al método experimental que el autor ha hecho objeto de su investigación, p. 340); y las *grandes líneas* del método experimental, y sus variantes en cada aplicación del mismo.

Aquí se inserta el capítulo especial que el autor consagra a una de estas aplicaciones —la pedagógica—, y que hemos dicho al principio que constituía la segunda parte —más breve pero densa— de su trabajo.

El autor termina su obra dejando abierta la puerta a nuevos progresos: por perfecto que sea el método experimental, tal cual el hombre de hoy lo posee, puede ser —como todo lo humano— perfeccionado más aún: “creer en una perfección definitivamente adquirida, es olvidar lo que la historia nos ha enseñado, desconocer la capacidad —indefinida— del espíritu humano y, lo que sería peor aún, rechazar al mismo progreso” (p. 341).

Como el mismo autor nos lo dice, guiado por Buysee —a quien se debe el impulso recibido, para la pedagogía contemporánea, de parte del método experimental—, de su estudio histórico acerca del método experimental, se desprenden las grandes líneas del mismo en la actualidad: hipótesis, verificación y contrapueba (pp. 281-303); y que son los elementos constitutivos de un método hacia el cual convergen todas las ciencias, y a partir del cual se diversifican sus diversas aplicaciones. Más aún, este método se diversifica de la misma ciencia, y se puede separar de ella (p. 11), constituyendo el método experimental que es el tema propiamente dicho de nuestro autor (p. 13), respecto del cual el autor hace todavía una doble prescindencia: ni lo trata filosóficamente —gnoseología y metafísica del mismo—, ni prácticamente —su técnica— sino que sigue su historia, para llegar así a su estado actual, que no tiene por qué ser definitivo. Y se toma todo este trabajo, no por el método en sí, sino por su valor para la pedagogía que, en su técnica, como ciencia que es de la naturaleza (siendo además una filosofía y un arte, p. 311), necesita de este método, de su espíritu, y de sus elementos constitutivos (p. 14). Véase el capítulo final, que resulta una preciosa introducción al tema de la aplicación del método experimental a la pedagogía. Pero, tal cual está escrito este libro —elementos genéricos característicos, y sus aplicaciones específicas a la pedagogía—, puede servir para otras aplicaciones igualmente interesantes.

El libro tiene muy buen aparato crítico, buena bibliografía —de ambiente casi exclusivamente francés e inglés— siendo crítico y sistematizador, con un plan que sigue las grandes etapas de la reflexión del hombre sobre el método experimental, fijándose en sus representantes más características; y con un estilo que resulta de agradable lectura. Por todas estas razones esta obra de Montealegre resulta una sugerente introducción y, a la vez, un excelente instrumento de trabajo. Teniendo en cuenta las limitaciones que el mismo autor ha puesto a su obra, y que hemos indicado en un párrafo precedente, este libro podrá ser completado —y deberá serlo, tanto en la reflexión gnoseológica y metafísica sobre el método experimental, como en sus especificaciones científicas— pero es, en su género, un serio aporte.

Como una de las cualidades del estilo del autor es el cuidado en distinguir matices muy exactos en las expresiones más usuales, lamentamos únicamente la falta de un *índice de temas*, que hubiera permitido aprovechar esa riqueza de precisiones.

M. A. Fiorito, S. I.

HERMANN BROCH, *Massen-Psychologie* (Gesammelte Werke). (442 págs.). Rhein, Zurich, 1959.

La obra póstuma de Broch, último volumen publicado en su *Gesammelte Werke*, es una prueba del temperamento literario del autor, apurado y angustiado por comunicarnos su pensamiento (pp. 7-12), cuyas raíces se hallaban en su alma judía, ya de por sí inclinada al culto de la responsabilidad ante la ley, convertida luego a una ley de amor —a la de Cristo— que apremiaba mucho más a nuestro autor, convencido de que poseía un mensaje para los prójimos de su generación.

El concepto que Broch tiene de una *psicología de las masas* es más amplio y totalizante que el vigente entre los especialistas de esa rama de la psicología moderna (científico-experimental); y tal vez se halla más próximo al de Ortega y Gasset, en *La rebelión de las masas*. Sería una teoría que tendría sus raíces en una concepción peculiar del conocimiento humano, con ramificaciones en la vida política (pp. 16-17); o sea, abarca a la vez una gama de hechos muy concretos, y las más abstractas reflexiones.

Esta obra había sido concebida por Broch (antes de que la muerte le impidiera llevarla a cabo totalmente) como tripartita: una teoría (de base) del conocimiento, una psicología (científica) del hombre, y una (meta) política de la vida humana. Por lo que se ve, esta psicología de las masas ocupaba un punto céntrico en la antropología de nuestro autor, y en su filosofía de la historia.

Digamos aquí que el trabajo introductorio de W. Rothe, que presenta esta obra póstuma, es importante; y es uno de los valores más evidentes de esta edición que comentamos: es claro, se halla compenetrado de la personalidad de Broch, y vibra con sus mismas preocupaciones. Es también interesantísima la *autobiografía* —que sigue a la *introducción*— y que fija las etapas de trabajo del mismo Broch. Notemos que la introducción del editor, y la autobiografía del autor, ocupan casi la mitad del libro; y hacen de esta edición póstuma un excelente e indispensable

instrumento de trabajo para el estudio de toda la obra de Broch. Una *postilla* del mismo editor (p. 442) explica que, en el texto editado, ha resumido cuatro ensayos póstumos de Broch, tomados de los manuscritos mecanografiados conservados en la Universidad de Yale; manuscritos que han sido retocados por el editor solamente cuando el error del autor era evidente, o cuando la corrección del lenguaje moderno lo exigía (derecho implícito en la concesión que el autor había hecho a su editor, Dr. D. Brody). Los títulos de estos cuatro escritos son: *Autobiografía o programa de trabajo* (pp. 35-236), *Ley histórica y libertad* (pp. 239-312), *¿Hay una democracia?* (pp. 315-360), y *Acerca de la situación política de nuestro tiempo* (pp. 363-441).

Dejando a un lado la necesidad que un autor pueda sentir de llamar *psicología de las masas* algo más de lo que los especialistas suelen considerar en sus estudios bajo ese título, digamos que otros autores han sentido también la necesidad de renovar el contenido de la noción de *masa*, y aún de cambiarlo: por ejemplo K. Baschwitz, en *Du und die Masse* (Brill, Leiden, 2ª Aufl., 1951, cfr. Orient., 21 (1957), p. 265); o bien añadir a las características tradicionales del fenómeno llamado de *masa*, un factor propio del mundo tecnificado de hoy —y aparentemente opuesto a la noción tradicional— que es el de la *soledad psíquica* (cfr. J. B. Lotz, *Von der Einsamkeit des Menschen*, Knecht, Frankfurt, 1952). Con esto se ve la actualidad del tema de *masa*, y se insinúa la importancia que podría tener una obra como la de Broch, que es el fruto póstumo de toda una vida de reflexión sobre el *problema de la masa*, y el punto de convergencia de intereses tan diversos como los psicológicos, los históricos y los políticos, que coexistían en la atormentada —como explicamos al principio— personalidad de su autor.

M. A. Fiorito, S. I.

PEDRO C. BELTRÃO, *Vers une politique de bien-être familial: Eléments d'une normative économique et sociale de la politique familiale* (345 págs.). Université Gregorienne, Roma, 1957.

Este libro se ubica en la corriente de preocupaciones actuales acerca de la familia, y significa un notable aporte, original en algunos aspectos. Se concentra en el punto de vista social y económico. El autor es consciente de la ineficacia de una declaración de principios, si la estructura real de la sociedad sofoca la familia. Su propósito es por lo tanto presentar los elementos necesarios para elaborar una *doctrina* (plano medio entre teoría-programa concreto) de la política familiar. El problema se lo enfrenta en toda su amplia y espinosa complejidad. El aspecto ético entra naturalmente, pero como uno de los elementos. El autor ha preferido partir de los hechos para confrontarlos después con la moral social familiar y conyugal. La grande competencia del autor en ciencias sociales, económicas, filosofía y teología, unida al uso de una vastísima información y bibliografía en varias lenguas, convierte este libro en una obra fundamental en el tema. No se rehuyen los aspectos más técnicos, como el modo de financiación, y se bosquejan las consecuencias posibles y a largo alcance en la elaboración de una teoría económica.

Comienza por un estudio histórico de la evolución del problema familiar en diversos países. El núcleo de la constelación de factores que influyen, viene a constituirlo el nivel de vida, dinámicamente considerado, como aspiración a la ascensión social (p. 115).

La política familiar seguida por estos países ha sido dirigida por la preocupación demográfica, no por el bienestar familiar; y esto influye notablemente en la estructura de la política familiar. Además, si se exceptúa la sociología, cuyos estudios sobre la familia son copiosos, las demás ciencias parecen ignorar un hecho tan patente como importante: son raros los individuos que viven solos, y la inmensa mayoría integra una familia. Por esta razón las cargas familiares constituyen un verdadero *besoin social* (p. 174), y deben considerarse en toda política social; y se da un derecho a una distribución del rédito de acuerdo a esta urgencia social. Este derecho se enraíza en la justicia social (p. 196), la justicia que vela por que las estructuras cumplan su cometido respecto a la persona.

Si éste es el fundamento ético, hay que centrar en la familia toda la política social. “La politique familiale possède une valeur propre, fondée sur la simple considération de la famille dans sa structure industrielle de la société actuelle” (p. 202). Es pues evidente que “cette distinction entre politique familiale et politique démographique est très importante” (p. 203). Pero como la incidencia demográfica de una política familiar puede ser notable, el autor dedica un capítulo al asunto. Estudia el problema del *optimum* de la población, el *birth control*, el deber de la procreación, la intervención del Estado. El autor termina reclamando la “creation de l’espace vital familial” para “enlever les obstacles économiques et sociaux à l’épanouissement familial, en laissant aux époux la pleine responsabilité de décider par eux-mêmes s’ils auront les enfants, quand et combien”.

Queda por ver qué posibilidades hay de realizar este deseo, y a ello van los dos últimos capítulos. El primero de ellos investiga las repercusiones económicas de la política familiar, estudia y critica los diversos sistemas de financiación, las incidencias en el comercio internacional, en la economía interna según el péndulo inflación-deflación, y en la repartición según se considere el salario como costo o como rédito. Es un capítulo denso y rico en pensamiento económico. La conclusión es positiva en cuanto a posibilidades; y en lo que respecta a la teoría, la política familiar podría ser la buscada línea media entre el socialismo y el capitalismo, porque observaría el principio del primero, “a cada uno según sus necesidades”, sin esterilizar la iniciativa y la libertad en que se ha desarrollado el segundo.

Esta obra tan valiosa por el enfoque global del problema, ha sido premiada por la Universidad de Louvain y por la “Liga de Familias Numerosas de Bélgica”.

El lector interesado en ciertos aspectos especiales como el *birth control* y *moral familiar*, puede completar su información en el libro de S. de Lestapis *La limitation des Naissances* (Spes, 1959) donde prácticamente se agota el tema (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 493-497).

STANLEY M. ELKINS. *Slavery. A problem in American Institutional and Intellectual Life.* (248 págs.). University of Chicago Press, Chicago, 1959.

Comúnmente situamos la abolición de la esclavitud a mediados del siglo pasado. Sin embargo, en setiembre de 1956 se reunió en la ONU la "Convention supplémentaire relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage". Y el Senado de los Estados Unidos discute actualmente el derecho a voto para los negros norteamericanos del sur. El problema de la esclavitud, pues, no pierde actualidad.

Como el autor no pretende hacer un trabajo exhaustivo sobre el tema, sino plantear nuevas preguntas en forma de ensayo bibliográfico, nos introduce en lo que se ha escrito hasta hoy, principalmente en Estados Unidos. Para otros trabajos sobre el problema desde el punto de vista latinoamericano puede consultarse L. HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Univ. of Pennsylvania Press, 1952. (La edición francesa se titula *Colonisation et conscience chrétienne au XVIème siècle*. Plon, 1957).

Después de ver el índice por capítulos, conviene leer el apéndice titulado *Essay on Materials and Method*. Es el *status quaestionis* de la tesis de Elkins, y hay que tenerlo en cuenta para poder usar el libro como instrumento de trabajo. El autor explica el por qué de sus ángulos de visión, responde a críticas ya formuladas, y fundamenta las limitaciones de los distintos enfoques. Gracias a esto nos resulta más digerible su tendencia a generalizar en las comparaciones. El índice analítico —muy completo— nos llevará a los puntos particulares.

La *introducción*, como historiografía del tema, presenta un panorama de autores norteamericanos: la corriente polémica antes de la guerra de secesión, los estudios científicos a partir de Ulrich B. Phillips, y las ideas contemporáneas sobre el problema. Tomando como punto de partida algunas de estas ideas, Elkins desarrolla, en los tres últimos capítulos, otros tantos aspectos descuidados hasta ahora.

En *Institutions and the Law of Slavery*, establece un paralelo entre el fenómeno esclavista, tomado globalmente, en Estados Unidos y en América Latina. Las diferencias anotadas por Tannenbaum en *Slave and Citizen* se deben, según Elkins, a que en nuestro continente latino entran en juego tres instituciones fuertes e influyentes: el rey, la Iglesia Católica y el colonizador; mientras que en el sistema capitalista norteamericano, los dueños de las plantaciones tenían poder absoluto sobre sus esclavos, formando así un sistema cerrado. Es interesante comparar el equilibrio de las tres fuerzas sociológicas —propuesto por Elkins— con el modo de ver las cosas de Hanke, arriba citado, quien sintetiza la influencia eclesiástica y real en la persona del hidalgo conquistador. Nos parece más acertado este último autor, porque comprende mejor al español católico y regalista, y porque supera la concepción demasiado institucional, humana, eclesiástica pero no eclesial, que parcializa el estudio de la Iglesia. (Cfr. M. LENGELLE, *L'esclavage*, P. U. F. 1955, sobre la posición católica frente a la esclavitud en sus distintas etapas). De todas maneras, reconoce el autor los beneficios que obtuvieron los misioneros para el esclavo: la defensa de su vida familiar, su educación cristiana, la hermandad de todos

los hombres frente a Dios y, por ende, su participación igualitaria en los actos de culto, asociaciones piadosas, e incluso el acceso al sacerdocio. La preocupación de la Corona por la justicia en el trato del esclavo y la estricta vigilancia, constituyen para éste por lo menos un *sistema abierto*, con cierta posibilidad de recurso a una autoridad superior.

La diferencia institucional tiene como resultante un sistema legal muy distinto. Aunque no se cumpliera íntegramente ni en un lado ni en otro, nos da una visión de conjunto sobre lo que pensaba la sociedad contemporánea acerca de la esclavitud. Pero en esta diferencia, lo que interesa más al autor es el efecto consiguiente en la personalidad del esclavo. En el tercer capítulo, *Slavery and Personality*, usa Elkins las generalizaciones y comparaciones más originales y discutibles. Primero en terminología freudiana, luego dentro de la psicología sociológica de H. S. Sullivan, y por último en la llamada *Role Psychology*, explica el cambio de personalidad de los prisioneros de los campos de concentración, para poderlo aplicar a la formación de la del tipo *Sambo* en los esclavos norteamericanos. Dadas las características de constitución síquica tan dispares de unos y otros, la comparación debe limitarse a aspectos parciales, como son el infantilismo y sus causas externas. Por esto, el volumen que le da el autor resulta desproporcionado. Con todo, está en la línea de investigaciones sociológicas recientes sobre tipos de personalidad. Para nuestro intento aparece mejor el contraste. Por un lado, el esclavo sureño, despersonalizado por su dependencia absoluta del patrón, tal como los prisioneros estaban sujetos al capricho de los guardias del campo; por otro, el negro de Latinoamérica con mayor apertura institucional, favorecido en el desarrollo de su personalidad y por lo tanto en la integración a la comunidad. Y si ésta no, por lo menos le quedaba la iniciativa de rebelión organizada y duradera.

De no tener en cuenta estas diferencias entre uno y otro prototipo de esclavo, nos puede resultar inexplicable el punto de vista de la sociedad norteamericana de entonces: inhumano y atrasado en los defensores del sistema; simplista y exaltado en los abolicionistas. Elkins analiza en el capítulo cuarto, *Slavery and the Intellectual*, estas posiciones ideológicas, que en el campo práctico no fueron capaces de entenderse entre sí para evitar la guerra y llegar antes a la emancipación.

Fuera de las generalizaciones que pueden dar aparente superficialidad al libro, su documentación es cuidadosa, y Elkins mantiene la imparcialidad necesaria en un trabajo científico como éste. A través del análisis histórico, puede orientar para una mejor intelección de la polémica racial contemporánea. El valor fundamental para el lector iberoamericano es el método de comparación o referencia constante a la esclavitud en América Latina. La situación del esclavo, su mentalidad, la opinión de los blancos en las plantaciones sureñas, contrastan con nuestra cosmovisión hispánica y católica. Por eso este libro puede sernos muy útil para ubicarnos mejor ante aspectos del problema, que son la base de la guerra de secesión, y de las dificultades para la integración racial en algunos Estados de la Unión.

REINHART KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Parthogenese der bürgerlichen Welt.* (230 págs.). Alber, Freiburg, 1959.

El autor trata de investigar sucintamente las causas y el origen de la crisis mundial que lleva a la actual situación.

En el siglo XVI, la lucha religiosa quebranta la unidad de la Cristiandad, tratando de imponer aparentemente la libertad del fuero interno contra todo intento de violación por parte de cualquier autoridad religiosa. Se consagra como norma suprema la inviolabilidad de una conciencia sagrada cuyo campo de acción va quedando reducido a los estrechos límites de la casa propia, para restringirse luego (en virtud de una pluralidad religiosa que alcanza al ámbito familiar) al cerco todavía inviolable de la propia individualidad. La persona va perdiendo sus atributos esenciales, de modo que la mera iuxtaposición de individuos no será suficiente para contrarrestar la corriente de ideas que pone en el Estado una autoridad capaz de regular el fuero íntimo.

Comienza así la formulación de una teoría del absolutismo, cuyo principio pone el autor en Hobbes. La *razón de Estado* comienza a hacer sentir su poder; y en adelante, aunque el hombre conservará aparentemente su libertad en el fuero íntimo, en la vida pública reinará como amo absoluto el Soberano.

La Burguesía, que había comenzado con un ansia de liberación, al construir el Absolutismo del Estado, estaba cavando su propia ruina, ya que poco a poco comienza a imperar una Ideología cuya subsistencia reposa en un Totalitarismo inhumano basado en el terror.

El autor ha seguido un método sintético, ya que las 158 páginas de texto han sido aprovechadas para analizar los diversos autores cuyas doctrinas influyeron en la época estudiada.

Una abundante copia de *notas*, que ocupan 60 páginas, seguidas de *bibliografía* y un *índice* de personas, completan la edición, dando al autor la oportunidad de hacer una interpretación personal de un complejo histórico que se presta para un estudio filosófico (cfr. Cienca y Fe, 16 (1960), p. 90).

V. Pellegrini, S. I.

JAKOB FELLERMEIER, *Compendio de Sociología católica.* (287 págs.). Herder, Barcelona, 1960.

La obra, dividida en tres partes, nos ofrece *los principios* básicos, sólidos, que —a la luz de la Filosofía y Teología— han elucubrado los pensadores cristianos, con Sto. Tomás a la cabeza, para interpretar *los distintos hechos* sociales.

En la primera parte, asegura el autor nuestro criterio, dándonos una fundada doctrina filosófica sobre comunidad y sociedad, relaciones entre persona y comunidad, principios estructurales de la obra social. En esta primera parte me parece de gran interés la distinción entre sociedad y comunidad; y especialmente el cap. V, en que trata el autor los principios en que se funda, o debería fundarse, el orden social cristiano.

La segunda parte, sociología especial, está dividida en cinco secciones. En la primera, se habla del orden jurídico, dando gran importancia a la noción de Derecho, sus divisiones y relaciones entre los diversos derechos: natural, positivo e internacional.

La sección segunda trata del Estado, definición y elementos que la constituyen; origen del Estado en cuanto tal, en su esencia; razón ideal del Estado en cuanto ser. Autoridad estatal, su fin, sus poderes, su fundamentación y, muy importante, sus límites; el Estado no es absoluto. Por último, formas de gobierno. Es una lástima que sólo la monarquía aparezca, en último término, como fundada por la autoridad de Dios. Para un lector poco avisado, este capítulo puede prestarse a engaños.

En las tres últimas secciones de esta segunda parte, trata el autor de la relación entre el Estado y las diversas sociedades (tercera y cuarta sección), y de un hecho sociológico de gran importancia actualmente en las relaciones de estas sociedades, el hecho económico (sección quinta).

En la tercera parte, trata el autor del orden social. Como en las partes anteriores, primero las nociones filosóficas: propiedad (de gran interés la teoría católica de la propiedad, su carácter individual, en primer lugar, luego su carácter social). Salario (importante la exposición de salario justo). Y por último, algunas nociones, que nos parecen algo tímidas, sobre el derecho a la coestión.

Algo a propósito del título. Hemos dicho que el autor basa su obra en los principios de la filosofía católica y tiene en cuenta los de la Teología; y parte de ellos. Ahora bien, el mismo autor afirma en la Introducción (p. 16) que “la sociología es una ciencia primordialmente experimental: parte de los hechos de la vida social, los reúne, describe, analiza y ordena; se ocupa de las realidades de la esfera social, tales como son; investiga la realidad experimental en toda su amplitud, y se satisface sólo con este saber experimental. No es pues una ciencia apriorística; antes bien, su objeto es investigar e interpretar inductivamente las relaciones y leyes de la vida social concreta”. A renglón seguido afirma el autor: “la sociología no se detiene en los simples datos de la experiencia, que atravesando la capa superficial de lo empírico, llega hasta el fondo y se plantea radicalmente, más allá de lo empírico, problemas sobre el origen, sentido, fin y norma de la vida social del hombre. Es también, por consiguiente, una ciencia metafísica, explica la realidad social por sus últimas causas”. Pero, continúa el autor, “no son éstas sus únicas características”. “La sociología no se ocupa del orden social por un simple interés especulativo, sino que persigue un fin práctico. La sociología debe mostrar no sólo cómo son de hecho la conducta y la vida sociales, sino cómo deben ser; es pues una ciencia normativa”. Por eso, concluye el autor, “la sociología abarca tres funciones que determinan su articulación en tres ramas de ciencias: las ciencias sociales, la filosofía social y la ética social”. Luego nos da una definición que abarca estas tres ramas y en la que afirma lo siguiente: “La sociología es la ciencia que explica, a partir de sus fenómenos, la esencia de las relaciones sociales”. Luego “el centro de la sociología lo llena la Filosofía social”; y como el método fenomenológico no sobrepasa nunca el mundo de los fenómenos, la sociología filosófica necesita trascender el mundo fenomenológico, basándose en principios metafísicos”.

Naturalmente hemos tratado de hacer notar la contradicción que estas afirmaciones suponen. Si la Sociología la define el mismo autor como una ciencia empírica que trata de explicar las relaciones sociales a partir de los fenómenos, y si la Filosofía social es una rama de la Sociología, debe partir de los métodos de ésta, partir de los fenómenos, y no de presupuestos o enfoques filosóficos determinados, ni basarse en principios metafísicos. Nos parece obvio por eso que el autor no debería titular su obra "Compendio de Sociología Católica", pues en realidad usa un método actualmente distinto del de la Sociología.

Aparte de este pequeño error de título, que creemos sin embargo cuestión de cierta importancia, nos parece que la obra de Fellermeier es un magnífico tratado doctrinal filosófico de Sociología, donde cualquiera de nuestros lectores puede encontrar la totalidad de los principios cristianos, con los que podrá apreciar y juzgar los problemas que hoy agitan nuestro mundo.

L. Andrade, S. I.

OSWALD VON NELL-BREUNING, *Kapitalismus und gerechter Lohn*. (192 págs.). Herder-Bücherei, Band 67, Friburg, 1960.

En una colección donde hay nombres famosos —Guardini, Stein, Chesterton, Green, Rahner— este libro de Nell-Breuning añade brillo a la serie, siendo además el primero técnicamente social, ya que uno anterior (WERNER PANK, *Der Hunger in der Welt*) no lo es tan específicamente como el presente.

En el prólogo advierte el autor que se trata de una reedición que agrupa 4 folletos publicados en otra colección: pero la presente edición ha sido revisada y actualizada.

No es tarea fácil fijar la posición teórica correcta acerca del *justo salario*. El amplio conocimiento que Nell-Breuning posee de la economía moderna, su justa fama de consejero de los círculos dirigentes de la economía alemana y del mundo del trabajo, lo capacitan para tratar con concisión y acierto todos los problemas que el *capitalismo* plantea respecto a la justa distribución del producto social.

También da su respuesta al interrogante que con frecuencia se pone el mundo obrero sobre si la Iglesia está a favor o en contra del Capitalismo. Es indudable que, entre un *Capitalismo libre* y un *Comunismo totalitario*, la Iglesia opta por el primero, ya que en las circunstancias presentes no hay otra posibilidad de opción.

Pero entre el Capitalismo y algo mejor que el Capitalismo, la Iglesia optaría por lo segundo. Le toca pues a todos los cristianos, en cuanto ciudadanos de lo temporal, la tarea de buscar eso mejor que el *actual Capitalismo*.

Si la falla lógica del Comunismo consiste en interrumpir sin razón el progreso dialéctico, una vez que se ha llegado al Estado Comunista, también el Capitalismo cae en la misma inconsecuencia al negar prácticamente la posibilidad de un sistema que, sin ser totalitario, supere al Capitalismo y lo mejore. Esto es negar al hombre la capacidad de progreso casi indefinida que tiene, y que lo faculta para la investigación y la superación, aunque ahora no podamos ver todavía con claridad en qué estribaría una posible superación del Capitalismo.

No podemos expresar mejor nuestro juicio que diciendo que *Kapitalismus und gerechter Lohn* es un libro que deseáramos ver traducido, ya que contribuiría no poco a disipar errores y prejuicios muy comunes en nuestro medio.

V. Pellegrini, S. I.

ALBERT LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion*. (265 págs.). Hueber, München, 1957.

La presente obra se la puede considerar como un feliz complemento de la teología fundamental del mismo autor (cfr. Schol., 32 (1957), pp. 591-592), que posee sus mismas características de estilo, y le han valido la aprobación de sus colegas en la especialidad: lógica en la concepción del plan, distribución ordenada del material, claridad en el lenguaje, aparato crítico, doctrina sana y sólida y, a la vez, abierta a la nueva problemática.

El título indica las dos partes del tratado: esencia (fenomenológica), y verdad (metafísica) de la religión. El capítulo que dedica a establecer las diferencias entre la religión por una parte, y por la otra la filosofía, la ética y el arte, nos parece importante. También la distinción entre lo esencial del acto religioso (capítulo 2), su psicología (capítulo 3), y sus formas concretas (capítulo 6). Casi toda la segunda parte trata de la existencia de Dios: historia de sus pruebas (capítulo 3), prueba cosmológica (capítulo 4) y axiológica (capítulo 5). En esta última, algún crítico ha echado de menos una exposición más directa de la misma prueba, objetando que el autor más bien se dedica a insistir en que *debe ser* metafísica, y cuáles *serían entonces* sus características.

Esta última parte es, a pesar de lo que diga ese crítico, digna de atención, sobre todo en lo que se refiere al principio de finalidad, distinguiéndolo de la ley de la finalidad (p. 248). Es extraordinaria la claridad del análisis de los términos, y la exactitud con que los distingue —usando del artificio tipográfico de la bastardilla para concentrar la atención del lector en ciertos términos precisos—, así como nos satisface plenamente la importancia que le atribuye a este principio en la metafísica humana, y la insistencia que el autor pone en que se debe buscar la prueba más metafísica que nos sea posible acerca del mismo (p. 252).

El libro, como obra de un filósofo cristiano, queda abierto al aporte de la revelación, de la que trata más de propósito en las obras que ya tiene escritas de teología fundamental. Los dos índices, de nombres y de materias, facilitan la consulta de este precioso —aunque relativamente pequeño— libro.

La limitación que el autor pone a su intelectualismo metafísico, al decir que el hecho religioso afecta a todo el hombre —y no solamente a su inteligencia—, es acertada; pero puede no ser apreciada en su justo alcance. Por ejemplo, Hessen, en su crítica a esta obra (cfr. Deutsche Lit. Zeitung, 84 (1959), cc. 785-786), aprueba demasiado calurosamente esa limitación; pero su aprobación nos hace sospechar que no ha entendido, en su justa medida, el alcance de la misma. Para nosotros —como para Lang—, el intelectualismo no es todo el hombre; pero tampoco una parte

como otra cualquiera, sino el punto de partida de la reflexión filosófica, también de la que busca a Dios. Por eso hace muy bien Lang al insistir en la validez intelectual del principio de finalidad (aunque no se detenga en mostrarla, cfr. *Zeitsch. f. kat. Theol.*, 80 (1958), pp. 464-465).

Cuando se reflexiona sobre el hombre, la reflexión —ni siquiera la religiosa— no puede darse por terminada mientras no se llegue a su inteligencia (cfr. S. Tomás, I, q.82, a.4, ad 1; De Ver., q.22, a.12, ad 2. Véase el comentario a estos textos, fundamentales para el intelectualismo tomista en *Ciencia y Fe*, VII-29 (1952), pp. 54-58). Pero una vez hecha a fondo la reflexión, si ésta es religiosa, debe traducirse en una entrega personal, y no meramente intelectual, al objeto último de esta reflexión, que es Dios en persona. Por eso decíamos que la inteligencia es punto de partida —no psicológico, sino metafísico—, y no término de llegada en el acto religioso como tal.

Detalles metódicos de esta obra que comentamos, los hemos dado en una entrega anterior de esta revista (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), p.556).

M. A. Fiorito, S. I.

WALTER STROLZ, *Der Vergessene Ursprung*. (168 págs.). Herder, Friburg, 1959.

Presagiada ya en un artículo publicado en *Stimmen der Zeit* (*Der Vergessene Ursprung zur Transzendenz des menschlichen Daseins*, 158 (1957), pp. 429-438), la presente obra es un nuevo aporte a la problemática filosófica contemporánea, que está dedicando parte de sus mejores esfuerzos a la consideración de las dificultades y soluciones posibles que presenta y exige la técnica en la vida humana. Está dividida en cuatro cortos capítulos, en los que se va pasando de un planteo histórico-científico hacia las consideraciones filosóficas, para arribar al fin a conclusiones propiamente metafísicas. El primero es pues una descripción somera de las principales cabeceras de puente que la nueva física ha tendido sobre nuestro tiempo, dedicando algunas páginas previas a la concepción newtoniana. El cap. II trata los *apriori* filosóficos de las distintas posiciones científicas. Merced a los resultados del II, el cap. III puede ya moverse en un campo totalmente filosófico: está dedicado al análisis del pensamiento moderno, desde sus albores en Nicolás de Cusa hasta Hegel. Sin duda el más interesante es el capítulo IV, levantado sobre los anteriores: una verdadera *antropología metafísica* que sitúa al hombre por tres coordenadas fundamentales. El hombre es, primeramente, un espíritu histórico abierto al ser, que pertenece al ser. Histórico por su inserción en la espacio-temporalidad, en la que se encuentra no como en un tablado donde ha de representar, sino injertado esencialmente, de tal modo que “el hombre encuentra su abertura al ser en su concepción histórica” (p. 132). Inversamente podríamos decir que tal modalidad histórica del hombre es posibilitada solamente por su ser espíritu-encarnado, esto es, ser-en-el-mundo y ser-trascendiendo mundo simultáneamente. De tal manera que la historia es “el estado de prueba de la libertad, adjudicado al Dasein humano: lugar indispensable a partir del cual el hombre puede y debe decidir libremente en

favor de tales o cuales pensamientos y acciones, a fin de determinar el modo concreto de su abertura al *Sein schlechthin*" (p. 143).

En cuanto que el hombre, histórico, se sitúa frente al ser que se desarrolla históricamente, no puede llegar a una posesión simultánea de la verdad en toda su plenitud; lo cual no significa que la verdad sea relativa, sino histórica, es decir que la esencia permanente de la verdad recibe en cada período su forma histórica concreta (p. 130). Como ya se hiciera notar anteriormente (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 (1960), pp. 80-81) y conforme se puede apreciar por tales consideraciones, Strolz se ubica en la corriente antropológica metafísica de Karl Rahner, a quien sigue en algunos pensamientos fundamentales: toda la realidad suspira por participar del conocimiento y del amor. Y ya que no puede hacerlo como conocedor, al menos lo desea como conocido, esto es, penetrando en la luz del verbo (p. 141).

Luego considera Strolz la posición del hombre ante la civilización técnica. El hombre se encuentra frente a una naturaleza despotencializada, desencantada, en cuanto que le ha robado todo lo que poseía de misterioso (p. 145). El autor no vacila cuando propone la causa de este haberse perdido el hombre frente a la técnica: el hombre ha perdido lo que sería propiamente una óptica ontológica de su existencia. Ya se nos había advertido que solamente es posible un "llegar hasta sí mismo" por medio de una toma de posesión del pasado y una audaz consideración del futuro, trascendencia que únicamente permite la dimensión del *Sein schlechthin* (pp. 133-134). Ahora agrega que el fundamento esencial de la técnica moderna no es propiamente lo técnico, sino la concepción de ser que ha dominado el pensamiento contemporáneo (p. 147). Siguiendo a Heidegger, afirma el autor que "por lo mismo que cada vez con mayor intensidad acontece el descubrimiento del ente en y por el operar humano, en esa misma medida cae en olvido el apriórico horizonte abierto del *Sein schlechthin*" (pp. 154-155). Es decir que el hombre, en vez de acatar reverente al Ser, lo ha trasmutado en entes, y se ha apoderado de ellos sumergiéndose en ellos, haciéndose uno de ellos. La *hybris* de pretender instaurarse amo del universo lo ha convertido en esclavo. El hombre ha ganado al ente, pero ha perdido el Ser. Pero existe una solución: el hombre tiene la posibilidad de negarse a la técnica, esto es, no contentarse con el uso y aprovechamiento de todas las cosas, sino tomar distancia, llegar a considerarlas en lo que son; dejarlas simplemente ser, permitiéndoles descubrir su esencia al espíritu contemplativo (p. 150). La condición de posibilidad de esta negación es la calma, paz interior, *Stille*. Ella es el lugar para el descubrimiento de la profundidad esencial del Dasein. En ella aparece el tejido de la realidad en una luz hasta entonces desconocida, la luz del Ser. Ella es la que permite al hombre un retorno auténtico a la naturaleza para redescubrir, habiéndose liberado de las ataduras de un pensamiento contrahecho, que el ente es (p. 151).

No siendo este lugar apropiado para polémicas, prescindo de la asunción y utilización hechas por Strolz de algunos trazos de la ontología heideggeriana. Es interesante notar, en cambio, la similitud de enfoque que puede encontrarse entre algunos elementos de esta obra y la de J. B. Lotz, *Von der Einsamkeit des Menschen*. Dedicando éste mucho más espacio al planteamiento fenomenológico de la situación espiritual técnica, aspecto que Strolz no toca, ya que su planteo se efectúa a partir

de los fundamentos filosóficos de las ciencias naturales de hoy, coinciden sin embargo en proponer una solución por el retorno del hombre al Ser, siendo Lotz más existencial en su expresión. En vez de la *Stille*, Lotz ubica el re-encuentro con el Ser en la soledad, *Einsamkeit*, a la cual se llega a través de un corte con la exterioridad, de un recogimiento e interior renovación.

Strolz resulta al cabo optimista en su visión del mundo técnico. Este no es sino la visible conformación del desarrollo que sufre el mundo determinado por el pensamiento (p. 155); es el más notable acontecimiento en el proceso de la auto-creación del hombre (149).

Finalmente el autor nos habla del misterio del hombre. Ese misterio es su posibilidad de trascendencia. El hombre puede afirmar el ser. Pero también puede huir de él y aniquilarse volcándose en la multiplicidad de los entes, encubriendo esa tendencialidad esencial hacia el *Sein schlechthin* (p. 159). El hombre es pues *cuestión ontológica*, en la cual el Ser, que no es ente, está siempre presente. Y porque el hombre está abierto al Ser, está también delante de Dios, porque “solamente Él puede ser el origen infinito de esa realidad espiritual finita que es el hombre” (p. 163). En el hombre pues, más que en ningún otro ente infrapersonal, se revela el carácter misterioso objetivo de las cosas, su tendencialidad hacia el Misterio infinito que todo lo abraza y penetra (p. 164). Recaemos así en la consideración del carácter histórico del hombre, que le otorga su posición regia frente al mundo: “No se dan dos historias desarrolladas en campos separados, una del mundo y otra del espíritu, sino que la verdadera historia es la historia del espíritu personal manifestándose libre en el mundo. Su plenitud es sentido de toda la otra realidad mundana, y de él participan todos los entes infrapersonales” (p. 165).

Strolz retraza pues en esta obra la auténtica imagen del hombre, adentrándose hasta la olvidada fuente ínsita de su actividad y plenitud. En tal sentido propone también indirectamente una solución a la tragedia del hombre perdido entre las cosas, tecnizado. Estos puntos de vista pueden completarse con una obra devenida clásica en el tema, *Streit um die Technik*, de F. DESSAUER (Frankfurt, 1958), quien remarca optimísticamente la posibilidad de salvación del hombre, no ya a pesar de la técnica, sino en y ayudado por la técnica misma. Los estudios del P. Chenu (*Pour une théologie du travail, du Seuil*, 1955) nos pueden orientar sobre el aspecto teológico del problema.

Horacio Simian, S. I.

HEINRICH LANGE, *Geschichte der Grundlagen der Physik*. Band I, Die formalen Grundlagen: Zeit - Raum - Kausalität. (356 págs.). Albert, München, 1954.
GERHARD HENNEMANN, *Naturphilosophie im 19. Jahrhundert*. (122 págs.). Alber, München, 1959.

La obra de Lange es el fruto de 25 años de magisterio y estudio en la materia de la física teórica —en el Instituto que dirige en la Universidad de Colonia—: partiendo de las categorías filosóficas kantianas de espacio, tiempo y causalidad —en cuya deducción se entretiene en la primera parte, como se puede ver en el

índice de capítulos— (cfr. Kantstudien, 46 (1954-1955), pp. 368-374) no se reduce a exponer las concepciones estrictamente científicas —como tal vez podría hacerlo pensar el título de la obra—, sino que más bien hace la *historia de las ideas* que han regido el desarrollo de la ciencia.

Lange conduce al lector desde los fundamentos del pensar griego, hasta el concepto cristiano del *Logos*; y hace ver la importancia que tuvo, para la configuración definitiva del pensamiento físico, el encuentro del pensar griego con el cristianismo. Su tesis final es que “el futuro desarrollo de la ciencia depende de su liberación de lo que hasta hoy ha sido su fundamento ideológico: el concepto griego del *logos*; y que se vuelva hacia un concepto más abierto y rico, que se funda en último término en el cristianismo y en su *concepción cristiana del logos*, que ha encontrado su primera expresión verbal en los primeros versículos del prólogo de San Juan” (p 3).

Con esto queda suficientemente subrayada la riqueza espiritual de este libro, que trasciende las categorías filosóficas y científicas, sin dejar de moverse de continuo en ambos ambientes. Tal vez por eso el autor expone con soltura su propia opinión, a veces demasiado apodíctimante, frente a otras opiniones científicas o filosóficas (cfr. A. Wenzl, en Deutsche Lit. Zeit., 77, (1956), pp. 292-295). Razón de más para considerar este libro como un instrumento —o fermento— de trabajo en cualquiera de las disciplinas que toca: ciencias, ontología, metafísicas, e historia de la cultura.

La *bibliografía* es sólo una selección de las obras usadas en el curso del trabajo —muy bien escogidas, por lo demás—, algunas de las cuales ya tienen su propia y casi exhaustiva bibliografía. El índice de los nombres y temas —muy detallados sus subtemas— facilita la consulta de esta obra.

La segunda parte de esta misma obra, sobre impulso, energía y acción, tendrá el mismo estilo de *historia de las ideas* que han influido en la elaboración de la ciencia respectiva.

* * *

La otra obra, de G. Hennemann, entra más exclusivamente en el ambiente filosófico, limitándose además al siglo XIX; y se nos antoja una especie de *antología* de concepciones o filosofías de la ciencia, que se han ido sucediendo en ese siglo tan rico en personalidades que aún hoy influyen.

El autor pone su obra en la línea de otra muy anterior de W. von Siemens (1886); y advierte, en las palabras preliminares, lo que le debe a la obra similar de H. Schimank. Sabe que su presente obra, por su volumen reducido, no puede pretender ser definitiva; pero ve en ella una preparación remota a otra más extensa sobre el mismo tema, que él mismo —si otro autor no se le adelanta— tal vez publique algún día. En las mismas palabras preliminares, llama la atención sobre el influjo que le atribuye a la filosofía idealista o romántica de la naturaleza —cuya cabeza es Schelling—, para el actual desarrollo de la física como ciencia exacta (a través de Oersted, Faraday y Fechner).

Los capítulos son como *ensayos* que se suceden —con el inconveniente, que el mismo autor admite, de ciertas repeticiones—. Dos de estos ensayos hacen de introducción: el uno, sobre el problema de la historia de la filosofía de la física; y el otro, sobre sus presupuestos históricos. Los otros diez ensayos tratan de Galileo y su significación, de la metafísica idealista de la naturaleza, de diversos aspectos

—científicos, y filosóficos— del siglo XIX, y de sus personalidades más descollantes (Galileo, Oersted, Mayer, Lambert, y el grupo de G. Th. Fechner, H. Lotze, W. Wundt y E. von Hartmann). El último ensayo trata de von Humboldt como investigador de la naturaleza.

Una breve bibliografía, completa la dada en las mismas notas al texto. Sigue un epílogo, en cuatro párrafos breves; a lo que sigue un excursus sobre la experimentación, y otro sobre el problema del tiempo.

El valor principal de esta obra radica en la *visión de conjunto* que nos ofrece de la filosofía de las ciencias *del siglo XIX*: visión de conjunto que, a veces, se echa de menos en los especialistas de la ciencia, y cuya falta dificulta tanto sus relaciones cordiales con la filosofía.

En general, es una obra que *más bien insinúa* lo que debería desarrollar una obra que pretendiera tratar a fondo el tema. La documentación es realmente buena, y hace desear que su autor tenga tiempo —es típico del mismo el tomarse tiempo, para plantearse bien a fondo los problemas, antes de resolverlos: cfr. Schol., 33 (1958), p. 467— hace desear, decíamos, que tenga tiempo para realizar, él mismo, la obra que aquí se halla casi preparada.

Téngase en cuenta la relación que existe entre la concepción de la historia de la física que supone Hennemann (pp. 13, 17), y la del autor que hemos comentado precedentemente (cfr. Schol., 35 (1960), p. 127). No es casual que nuestro autor, en unas palabras preliminares, recuerde agradecido la presencia operante de Lange en la redacción de esta obra.

A. M. Fiorito, S. I.

WALTER GERLACH, *Physik* (Fischer-Lexicon, n. 19). (407 págs.). Fischer, Frankfurt, 1960.

JOACHIM HELLMER, *Recht* (Fischer-Lexicon, n. 12). Fischer, Frankfurt, 1959.

HEINRICH RITTERSHAUSEN, *Wirtschaft* (Fischer-Lexicon, n. 8). (363 págs.). Frankfurt, 1960.

El desarrollo extraordinario alcanzado por la física nuclear —sobre todo en sus aplicaciones técnicas— hace que la calle esté llena de noticias y narraciones cuya apreciación exacta supone ciertos conocimientos científicos que la escuela actual no ofrece —ni tal vez nunca pueda ofrecer—. De aquí la necesidad de ciertos libros, escritos por especialistas, que aseguren a los no especializados la seriedad y exactitud de un contenido que se mantenga dentro los límites de un volumen que pueda estar en las manos de cualquiera, y que ofrezca las nociones, principios y hechos fundamentales de la física contemporánea. Tal es el objetivo del *léxico* del que sale garante el Prof. Dr. W. Gerlach, y su Instituto científico de Munich: un buen porcentaje de temas los ha redactado él mismo (p. 5), confiando los demás a un grupo reducido de compañeros de trabajo o colegas.

La física nuclear —como nos lo advierte el autor en la introducción— no es el núcleo de la física, sino sólo una parte de la misma, que no puede pretender que todas las demás se le subordinen, y que depende, en sus métodos y experiencias,

de las otras partes. De aquí que, aunque reconozca el desarrollo actual de la física nuclear, el autor no se haya limitado a exponerla, sino que ha tratado de situarla dentro del conjunto de toda la física moderna, atribuyéndole el lugar que le corresponde.

Este léxico no llega a ser una obra de consulta —ni lo pretende, dado el volumen previsto dentro de la colección—, pero no por eso se reduce a ser un manual o libro de texto. Se nota en la elección de las *palabras-claves*, en la extensión que se concede a su respectivo desarrollo, y en los tecnicismos —y aún fórmulas matemáticas— que se emplean en la exposición. Aquí se halla el trabajo principal del autor principal de este léxico, que supone dominio de la materia, y conocimiento de obras similares, mejores o no tan buenas.

La *bibliografía* responde al mismo criterio, y ha tenido en cuenta las posibilidades de consulta de un alemán común. Además de una bibliografía general, para el conjunto de los temas —libros y revistas—, tiene una especial para cada artículo o *palabra-clave* (aquí se citan las monografías más especializadas).

El *registro*, muy detallado, facilita la búsqueda rápida de los temas que ocurren.

Conocemos obras similares de otros ambientes: por ejemplo, en Francia existe la *Collection Armand Collin*, con sus secciones científicas sobre matemáticas, física, química, etc., que presenta monografías sobre temas; y la materia la desarrolla en capítulos temáticos (con una bibliografía sumaria al final de cada tomito, que tiene también tamaño de bolsillo). Cada monografía —confiada a uno o varios autores— introduce con seriedad en cada tema, no ahorrando las expresiones técnicas (tenemos a la vista, por ejemplo, la obra de TH. KAHAN, *Physique nucléaire*, Collin, Paris, 1958, 220 págs.), pero siempre con explicaciones para los principiantes. La obra alemana que comenzamos a comentar, ha preferido el estilo de léxico, con sus *palabras-claves* (en lugar de sus capítulos), y sus referencias interiores, propias de los léxicos alemanes (las flechas en el mismo texto); y ha ganado con eso en facilidad de consulta.

* * *

Hellmer es el responsable del *léxico sobre derecho*. Se fija más bien en lo positivo del derecho (o mejor, de los derechos), fuera del artículo especial que le consagra a la filosofía del derecho (en que más bien hace una historia de la misma). En cuanto al estilo, se puede decir que imita al que acabamos de comentar, y que constituye el *estilo del Fischer Lexicon*.

Lo mismo podemos decir del otro *léxico sobre la economía*, a cargo de Rittershausen, que completa los ya publicados en la misma colección, sobre *Sociología y Estado y Política* (dirigidos respectivamente por R. König, y Fraenkel-Bracher). El autor se extiende, en la introducción, exponiendo el criterio especial que lo ha guiado en la redacción de este léxico (por tratar de la economía, que tiene sus características especiales, sobre todo la actual economía mundial). El éxito de la primera edición (en sólo dos años, ha tenido que aparecer esta segunda, retocada por su mismo autor) dice bien a las claras que ha sido bien acogida por los lectores a los cuales se dirigía.

M. A. Fiorito S. I.

REGIS JOLIVET, *Metafísica*. (433 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1959.
— *Moral*. (499 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1960.

Estos dos volúmenes forman parte del *Tratado de Filosofía* del conocido autor francés, que se añaden al de *Psicología* (cfr. Ciencia y Fe, XI-48 (1956), pp. 102-103), y preceden la publicación del que tratará de *Lógica y Cosmología*. Dentro de este Tratado completo, el de *Metafísica* ocupa un lugar céntrico —y estratégico— respecto de todos los demás, también respecto de la *Moral*: en esto su autor se muestra fiel a la tradición escolástica y tomista, a la vez que se capacita para enriquecer dicha tradición con los aportes metafísicos del pensamiento actual.

Es interesante notar que, en la misma *Metafísica*, se hace patente la característica típica de nuestro autor: su inquietud por integrar las corrientes modernas con lo antiguo, sin salirse de la más pura ortodoxia tomista. De modo que los resultados de otros estudios más circunstanciales —sobre todo, sobre autores modernos independientes como Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, etc.— en cierta manera influyen en la redacción de su tratado de filosofía, al influir en su misma metafísica. Esta misma impresión les causó a los críticos —también a los especialistas— esa obra, tan reducida en volumen, que lleva el nombre de *Curso de Filosofía*, que compendia este tratado que estamos comentando (cfr. Arch. de Phil., Supp. bibl., XIV, pp. 43-46).

Entrando más en la estructura de estos volúmenes que comentamos, creemos que es una ventaja —sobre todo para el ambiente universitario al que se dirigen— el que nuestro autor no ahorre referencias bibliográficas (el editor ha tenido la buena idea de poner, al final, una *bibliografía* adicional en español, respecto de las obras citadas por el autor en el texto). Los *índices* de nombres propios, que cada volumen lleva, facilita la consulta de esta documentación.

En cuanto a la temática, la *Metafísica* —como era de esperar de un autor que se profesa estrictamente tomista— incluye no sólo el tratado del ser, sino también el de Dios, *Señ Subsistente* (cfr. Arch. de Phil., XVII, Supp. bibl., pp. 14-19). En cambio, no creemos que a todo tomista le agrade el lugar que el autor le atribuye a la crítica del conocimiento —así como el apartarse tan decididamente de Gilson, p. 41: en esto, el tomista, que es Jolivet, ha sabido aprovechar, dentro del espíritu del tomismo, lo que nos ha enseñado la historia de la filosofía contemporánea. Sobre el mismo tema, téngase en cuenta que nuestro autor ha escrito un trabajo especial, titulado *Le Tomisme et la Critique de la Connaissance*.

La temática de la *Moral* nos parece más personal y actual en la parte que el autor llama de moral social, y que subdivide en dos: moral interpersonal, y moral doméstica y política.

Para la consulta rápida de este tratado, recuérdese el *Vocabulario de Filosofía* (seguido de un cuadro histórico de las escuelas de filosofía, Desclée, Buenos Aires, 1954): con este vocabulario, podemos decir que el *Tratado* se convierte en un *diccionario*, sin dejar de ser una *suma de filosofía cristiana*, sobre todo para quien pueda consultar las mono.

Hoy por hoy, nos parece un libro ideal para el universitario de nuestro medio,

por la seguridad de su doctrina, y por sus relaciones constantes con las doctrinas actuales (cfr. Bull. Thom., 6 (1940-1942), pp. 182-185).

M. A. Fiorito, S. I.

MARCEL REDING, *Der Aufbau der christlichen Existenz*. (234 págs.). Hueber, München, 1952.

— *Philosophische Grundlegung der katholischen Moral-Theologie*. (216 págs.). Hueber, München, 1953.

RICHARD MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*. (190 págs.). Hueber, München, 1954.

El autor, profesor de teología moral, y conocido por sus estudios sobre el tema del *valor moral* y sobre el *ateísmo marxista*, se coloca decididamente en la línea del personalismo, con las características que este movimiento tiene en el ambiente alemán (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 77-78; Schol., 28 (1953), pp. 284 y ss.) y las propias de la corriente moderna que trabaja por la renovación y reestructuración de la teología moral y de la vida cristiana: los nombres de Tillmann, Steffes, Guardini, von Balthazar, a quienes el autor, en su prólogo, atribuye la concepción del cristianismo cuyas consecuencias éticas va a exponer, dicen bien a las claras su filiación intelectual (cfr. F. BÖCKLE, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, en *Fragen der Theologie Heute*, Benzigen, Einsiedeln, 1958, pp. 425 y ss.).

La primera de las obras que comentamos, más filosófica (aunque siempre en el ambiente teológico al que pertenecen estos libros), profesa un sano existencialismo, que acentúa la historicidad del hombre; y, por tanto, también de su ética, respetando suficientemente, a los ojos de un lector cuidadoso (cfr. Orient., 20 (1956), p. 67), la objetividad de la misma. Para hacer evidente este equilibrio, el autor, ya en la primera parte de su obra, trata su tema en los siguientes capítulos: 1. *Historicidad* de la existencia cristiana; 2. que no implica la afirmación del llamado *relativismo*; 3. porque existe en el hombre un elemento *metahistórico*, que es su relación esencial a Dios; y sin el cual —nótese la importancia de esta afirmación, que equivale a la negación radical de todo relativismo metafísico— no sería posible ni siquiera la historia. La segunda parte trata de la disponibilidad natural del hombre respecto de un orden sobrenatural (capítulo cuarto), al cual Dios, de hecho y por tanto libre y gratuitamente, lo eleva; y en el cual el hombre dialoga de persona a persona con Dios (capítulo quinto y sexto). La tercera parte trata de Cristo, que posibilita un diálogo más íntimo por su encarnación, pasión y muerte (capítulo séptimo), y que crece por la fe, la esperanza y el amor del hombre (capítulo octavo), que cambian radicalmente la existencia natural humana (capítulo noveno: nótese aquí los esfuerzos del autor por explicar las relaciones de la naturaleza y de la gracia, en la larga nota de las pp. 154-157). La cuarta parte trata tres problemas específicos de la existencia cristiana: fe y razón (capítulo décimo), libertad y gracia (capítulo undécimo), y fe personal (capítulo duodécimo). El plan, como se ve, es teológico, así como es teológico el ambiente en que se mueve

de continuo nuestro autor (cfr. *Irenikon*, 29 (1956), pp. 223-224; *Rev. Phil. Louv.*, 51 (1953), pp. 487-492), sin negar por eso que el autor tenga siempre en cuenta una concepción filosófica de base (recuérdese su estudio fundamental, sobre la esencia del bien moral, *Metaphysik der sittlichen Werte*, Schwann, Düsseldorf, 1949).

La impresión que en general deja la lectura de este libro, es ser una reflexión personal sobre el tema genérico de la *existencia cristiana*, tal cual ella se nos manifiesta en las fuentes de la revelación —sobre todo en San Pablo—; y en la que se explicitan preferentemente las actitudes humanas que constituyen la *estructura ética* del cristianismo, como lo indica expresamente el título del libro.

El otro libro que comentamos, titulado acertadamente *Fundamentación filosófica de la teología moral católica*, entre en mayores detalles; pero aún éstos son *estructurales*, por así decirlo (o fundamentales, como dice su título). Los detalles que más llaman la atención en esta obra, son históricos, y reflejan el conocimiento que el autor posee de los representantes de la filosofía actual que más han contribuido a la renovación de la ética y, por tanto, de la teología moral (Kant, Scheler y Hartmann), a quienes nuestro autor hace dialogar de continuo con Santo Tomás de Aquino. Por eso, como un crítico lo ha advertido (*Ant.*, 30 (1955), pp. 330-331), esta obra podría llamarse una exposición de la ética de Santo Tomás; ética que, como lo quiere demostrar nuestro autor, está implicada en su teología moral de tal manera que es inseparable de ella (el autor atribuye a influjo protestante la separación, que nota y critica en otros moralistas católicos, de ética y teología moral, p. 207; cfr. *Rech. Sc. Rel.*, 43 (1955), pp. 472-473).

Para mayores detalles de la teología moral, nuestro autor se remite a otros volúmenes, que anuncia en el mismo prólogo (p. XV), y que constituirán un manual de teología moral (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 554-555), a cargo de diversos especialistas.

De estos anunciados volúmenes, acabamos de recibir uno, el escrito por Mohr: ya hemos indicado, en la anterior entrega de esta revista, las características generales de esta obra. Señalamos ahora su capítulo cuarto, titulado acertadamente *Das Mysterium als Kern des Ethos* (pp. 43-46), porque nos parece importante en el planteo del autor (cfr. *Ant.*, 30 (1955), pp. 334-335), que trata de buscar lo positivo de las religiones no paganas (cfr. prólogo; respecto de la actualidad de este planteo, cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 389-390). El mismo prólogo, al recalcar la importancia del factor histórico en el cristianismo, nos explica el lugar que ocupa, en todo este *manual de teología moral*, la introducción de Reding que hemos comentado al principio. En cuanto al lugar del estudio etnológico de Mohr, véase la tesis de Reding, titulada *Das ethnologische Problem der Uroffenbarung*, en el XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas (*Actas*, vol. XI, pp. 110-113).

Sería interesante reflexionar sobre el alcance que el autor atribuye, en el mismo prólogo (p. VI), y, por consiguiente, a lo largo del libro, al *factor experimental* en la *formulación* de las normas morales: queremos decir que el autor parece insinuar la existencia de una especie de *inducción moral*, a través de diversas experiencias realizadas en diversos pueblos, que convergirían en el descubrimiento de normas cada vez más universales. Sin negar la naturalidad y, por tanto, la inmu-

tabilidad de las leyes morales, podría entonces admitirse un progreso en la formulación conceptual de dichas leyes, de modo que las sucesivas formulaciones se vayan aproximando cada vez más al ideal de una experiencia que es un *a priori* de la naturaleza humana, distinto en parte del *a posteriori* de las formulaciones sucesivas (cfr. la distinción que el autor hace entre *Ausdruck*, *Anwendung*, pp. 8 y 169). Y en este trabajo de formulación (como nos lo dice el autor al final de su libro, pp. 170-171) la ciencia etnológica puede, aún hoy, prestarnos un buen servicio (cfr. *Zeitsch. kat. Theol.*, 76 (1954), pp. 370-371); véase, por ejemplo, los datos que el autor aporta acerca del pudor, aún en los pueblos que viven desnudos (cfr. índice temático, *Schamgefühl*).

Es de desear que prosiga, con el mismo empuje, originalidad y amplitud de mira, este *Handbuch* (cfr. *RSPT.*, 38 (1954), pp. 293-294), que promete catorce volúmenes, cada uno a cargo de un especialista: es una muestra de la vitalidad de la teología alemana, que ha emprendido simultáneamente varias obras del mismo tipo, entre las cuales la de Reding y sus colaboradores hará historia. Porque, aunque esta obra está escrita también para el laico culto, creemos (con otros críticos, cfr. A. Janssen, en *Eph. Theol. Lov.*, 30 (1954), pp. 118-120) que prestará buenos servicios a los especialistas.

M. A. Fiorito, S. I.

JACQUES LECLERCQ, *Du Droit Naturel a la Sociologie*: 2 vols. (159 y 167 págs.). Spes, Paris, 1960.

El autor es ya suficientemente conocido en todos los medios intelectuales, por sus muchas publicaciones, como para que necesite ser presentado. Sus libros, traducidos a diversas lenguas, son siempre recibidos con aceptación e interés. En nuestro ambiente, ha tenido gran difusión —para citar sólo un ejemplo— la traducción castellana de su *Introducción a la Sociología*, libro pequeño, de fácil lectura, pero al mismo tiempo de una precisión y una profundidad inagotables. La obra que ahora nos ocupa vuelve a discutir diversos problemas de la Sociología, en alguna manera tocados ya en obras anteriores, pero desarrollados quizás con nuevos enfoques y nuevos elementos.

Ha dividido su obra en dos partes, la una sobre el *derecho natural*, y la otra sobre la *sociología*. En la primera parte expone cómo la sociología suministra datos explicativos y sugiere métodos para conocer la realidad, muy diferentes de los que se han empleado antes de ahora. La segunda parte —sobre la que versará nuestro juicio— está consagrada a la sociología y a la transformación que opera en la reflexión social: aquí, como lo dice expresamente el autor, “pretende dar una visión de conjunto de lo que la sociología está llamada a dar a las diferentes ciencias sociales. El aspecto más importante, sin duda, es el de desarrollar un espíritu: el respeto a la realidad...”

En su primer capítulo, *El problema de la sociología*, sintetiza en pocas páginas la historia de esta ciencia, desde Comte— y aun antes— hasta nuestros días; las luchas entre escuelas y entre sociólogos, que han servido para comprender mejor

el fin y los métodos de la sociología. En este capítulo expone ampliamente cómo la sociología de observación y la sociología teórica, deben integrarse y completarse mutuamente. El segundo capítulo está dedicado a *La importancia del fenómeno social*, precisamente por la dependencia del hombre frente al medio social en que vive. De ahí el papel importante que juega la sociología, como ciencia que estudia el hecho social, y cuál es la influencia del medio social sobre el hombre. Sin embargo, dice el autor, “el problema no es nuevo, y lo que la sociología pretende realizar no es sino una sistematización de lo que los hombres siempre han querido hacer”. Después de exponer cómo y en qué sentido la sociología es *una ciencia que busca la verdad*, termina este capítulo delimitando los campos de la sociología general y de las sociologías especiales: “si la sociología general es indispensable para comprender la sociología y para su unidad..., las sociologías especiales abordan los problemas particulares a los diversos aspectos de la vida social”; y así tenemos una sociología del arte, una sociología de la agricultura, de la danza, de las ciencias, etc. En los cuatro capítulos restantes trata el Autor del influjo recíproco de la *sociología y la moral*; la *sociología y el derecho*; la *sociología y la reflexión*; la *sociología y la religión*. En estos capítulos expone claramente las limitaciones de la sociología en cada uno de los campos enunciados; pero al mismo tiempo la importancia de la misma para conocer mejor y con más objetividad los hechos, lo que serviría para evitar muchas discusiones y para juzgar con sinceridad las situaciones reales. Así al hablar de la moral y del derecho, dice el autor que “el primero y más grande servicio que la sociología puede hacerles es determinar el influjo que el ambiente ejerce sobre los individuos. Sin embargo insiste Leclercq que “la sociología no es sino una ciencia subordinada, al servicio de todas las demás”. Termina el autor afirmando su convicción de que la Sociología contribuirá a cambiar la sociedad, no por medio de la revolución o la lucha, sino por medio de una puntualización de la estructura social, cuidadosamente estudiada, teniendo en cuenta todos los intereses, todos los grupos para llegar a un orden en el que todo esté en su lugar.

Esta breve síntesis puede dar una pálida idea del contenido y orientación de la obra de Leclercq. Claro y denso, profundo y breve, de lectura fácil y agradable: estas son las características de cada libro publicado por este pensador belga. *Du Droit Naturel a la Sociologie* es, pues, un libro constructivo y optimista, lleno de observaciones agudas y oportunas; un libro que busca sinceramente la verdad y que ayuda a comprender mejor la razón de ser, la importancia y el justo lugar que ocupa entre las demás ciencias humanas, esta ciencia tan antigua y tan reciente, que se llama Sociología.

A. Donini, S. I.

JOHN M. TODD, *Las fuentes de la moral*. (410 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

Los capítulos de este libro fueron leídos en forma de comunicaciones en un *symposium*, celebrado en Downside Abbey, en la semana siguiente a Pascua de 1955. Hoy se nos ofrece su traducción castellana. Se puede sintetizar el fruto de las dis-

cusiones presentadas en el libro en dos palabras: *Amor y Experiencia*. La experiencia puede dar lugar al planteamiento de cuestiones morales, a la comprobación del misterio del bien y del mal; pero esta experiencia sólo puede ser el punto de partida de un juicio moral, si se empieza reconociéndola como un índice que señala la condición relativa y contingente del hombre, en su dependencia de lo Absoluto. Cuando el hombre ama, es cuando la realidad de esta referencia al Absoluto es sentida en su forma más viva. Si la ley moral no es vista como la ley del amor, como el arte de entregarse a sí mismo, veremos que el hombre, o bien sostendrá que la ley moral no existe, o bien la seguirá como una imposición de fuera, una simple técnica de la vida social, una presión externa, un algo inconcebible con la libertad. Para llegar a esta conclusión, los trabajos del *Symposium* están dirigidos a hacer aflorar de una manera científica dicha idea. Se examinan los fundamentos de la moral en sus influencias históricas, en la contribución de las ciencias auxiliares al concepto y práctica de la moral, y en sus repercusiones prácticas en los casos concretos. De suma importancia es el estudio de las morales exteriores a la Iglesia, pues allí se hace resaltar el valor que tienen los mismos elementos, de experiencia, por ejemplo, según la distinta concepción metafísica. La contemplación de la experiencia —para el comunista— no se distingue de la experiencia misma; y en las situaciones efectivas y cotidianas es donde lo eterno asienta firmemente el pie. Dios es odiado en las situaciones concretas, y es atacado por los comunistas en nombre del éxito: “Cuando el bolchevique habla de *sociedad* —dice Dawson— se refiere a este acto de unir y mantener unido por la violencia. Sólo así ve alguna posibilidad de escaparse del fatalismo final del estoico, y del utopismo irreal del racionalista. Pero en esta sociedad no puede haber sitio para el amor o para la amistad; pues esto sería estático, sería aceptar el opio, sería el fin de la contradicción dinámica, el fin del proceso, o sea, la muerte. Dicha negación de la amistad se aplica a todos los niveles de la relación humana, la familia inclusive; pero donde más terriblemente real se hace es dentro del propio hombre. Si ha de vivir con plenitud de vida debe rechazar en todo momento la auténtica relación *yo-tú* entre la criatura y el Creador. Esto, para el bolchevique, es el *fin*. Todo lo que favorece esta sociedad perfecta es bueno, todo lo que no lo favorece es malo. De esta manera sintetiza Joseph G. Dawson su pensamiento sobre la moral comunista (p. 388).

H. Salvo, S. I.

W. K. Grossouw, *La piedad bíblica en el Nuevo Testamento*. (197 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1960.

El autor, que ya hemos apreciado en otra obra traducida al castellano por la misma editorial (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-48 (1956), pp. 111-113), nos ofrece en esta ocasión un resumen de teología espiritual neotestamentaria. Sin ningún aparato crítico, es sin embargo un libro de exégesis del N. T., que tiene en cuenta la problemática del A. T., la historia de las religiones helénicas, los datos de la iglesia

primitiva, el desarrollo del dogma, y los datos de la moderna psicología (cfr. *Stim. der Zeit*, 159 (1956-1957), p. 315).

Cada uno de los capítulos expresa, en su título, los temas fundamentales escogidos por el autor; y si su lectura exige atención, ésta se verá recompensada. El autor sabe ser *breve y denso*: como cuando describe la fe —en sentido paulino— como un encuentro con el Dios personal (pp. 134-137); o cuando define al milagro como signo —y no meramente como prodigio—, como introducción al tema de los sacramentos (p. 171).

El *plan* que ha escogido, para explicitar la teología espiritual del N. T., es exacto: primero, busca en los sinópticos, que contienen las palabras de Jesús; luego, en San Pablo, que es —cronológicamente hablando— el primer intérprete autorizado de esas palabras; y termina con San Juan —es un especialista en el tema—, como segundo intérprete, igualmente inspirado, de esas palabras de vida.

El *índice* de citas escriturísticas facilitará una lectura espiritual hecha de acuerdo a las necesidades espirituales de un lector inteligente; así como suministrará, al sacerdote que quisiera predicar con exactitud exegética y a la vez con unción espiritual, buenas ideas sobre los evangelios y epístolas dominicales.

Una lectura provechosa de la Biblia necesita de libros como éste, que facilita una visión de conjunto de la misma, y que pone en contacto vivencial con el mundo de ideas y afectos que le es propio, y que sabe descubrir sus líneas de fuerza y su movimiento (cfr. P. CHARLIER, *Lectura cristiana de la Biblia*, Edit. Litúrg. Esp., Barcelona, 1956, p. 381): este libro de Grossouw es ideal respecto del Nuevo Testamento.

Nos parece que el *apéndice* que el editor le ha puesto, con una serie de *aclaraciones* al texto, desentona un poco: una personalidad como la del autor, bien acreditado por sus estudios exegéticos (cfr. *Rev. Bibl.*, 64 (1957), p. 437), y de tanta experiencia pastoral entre los medios universitarios de su patria, pudo haber sido respetada entre nosotros. Sobre todo porque, puestos a hacer aclaraciones, también las haríamos nosotros a algunas de las contenidas en este apéndice: por ejemplo, las *tres líneas* que aquí se dedican, en la aclaración n. 9 (p. 195), a una famosa frase ignaciana, resultan poco claras, comparadas con las *sesenta páginas* que le dedica G. Fessard, en su *Dialectique des Exercices* (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), p. 349).

M. A. Fiorito, S. I.

ALFONS THOME, *Berufsschul-katechese als personale Glaubens und Gewissens-bildung.* (200 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1960.

Magnífico libro, que abre una colección de orientación pedagógica religiosa. Aunque su título ponga una limitación al tema (al referirse a la escuela profesional —o técnica— alemana), puesto que el autor busca siempre explicitar los principios de la pedagogía religiosa que lo guían en la solución de ese problema particular, su obra resultará útil en general. Lo decimos de entrada, porque sería una lástima que los responsables de la educación religiosa en otros sectores, pensaran que este

libro se queda corto respecto de lo que ellos necesitan. Y, en cuanto al ambiente dentro del cual el autor ha buscado la aplicación de esos principios, diríamos que corresponde a nuestro *ambiente pre-universitario*.

Nos interesa sobre todo aquí la segunda parte del libro, pues es la que trata de los principios: el autor se pone decididamente en la línea del personalismo, como se nota por los autores que cita a cada paso (sobre todo a J. GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge*); esta preferencia por los principios del personalismo no nos debe extrañar, por los éxitos que esta corriente ya ha conseguido en Alemania (cfr. *Fragen der Theologie Heute*, pp. 426-446).

Dentro de esta misma segunda parte, nos parece central el capítulo que dedica a las tareas específicas de la catequesis personalista, que sintetiza en estas dos: *enseñanza de la oración* (pp. 127-135), y *presentación central de Cristo* (pp. 135-144). Este capítulo es un modelo de sencillez, claridad y sentido teológico-pastoral; y nos agradaría verlo traducido y difundido, no sólo para catequistas, predicadores y confesores, sino también para directores espirituales de jóvenes.

En la tercera parte, metódica, nos ha llamado la atención el lugar que le atribuye a la *lectura* en la educación religiosa escolar (pp. 171-172). Así se explica la *bibliografía detallada* con que termina el libro, dividida por temas, y en dos secciones para cada tema: lecturas *para el catequista*, y lecturas *para la misma clase*. Se ve que el autor ha tenido, con ese tipo de lecturas, una experiencia interesante; y que nos animaríamos a decir que es también nuestra. Y nos parece que una de las pretensiones que más empobrecen la catequesis, la predicación y aún la dirección espiritual, es precisamente la pretensión contraria, de inventar todo lo que se dice, y no tomarlo de otros tal cual.

Además de esa bibliografía de lecturas, el autor nos ofrece una selecta *bibliografía de estudio* (pp. 196-200).

Un libro como éste —y sin duda lo mismo tendremos que decir de los volúmenes siguientes de la misma colección— no debería faltar en ninguna biblioteca pedagógica.

M. A. Fiorito, S. I.

I. ROSIER, *Ovejas sin pastor*. (131 págs.). Lohlé, Buenos Aires, 1960.

Pequeño libro en tamaño, es un resumen —en estilo de conferencias— de la obra fundamental, en dos volúmenes, que el mismo autor ha escrito hace unos años bajo el título de *En busca de la ausencia de Dios* (original holandés, que la editorial argentina nos anuncia traducirá al castellano). Este resumen ocupa las tres primeras partes de la obrita que ahora comentamos, a la que se añade una cuarta, titulada *El protestantismo en Sudamérica*, basado sobre todo en los datos últimamente recogidos por el autor en Chile.

La obra fundamental indicada, ya le ha dado nombre a nuestro autor (cfr. *Orient.*, 21 (1957), pp. 237-239), y ha despertado vivo interés (y también polémica),

tanto por el método como por las conclusiones del trabajo. Y por eso resulta interesante para nosotros este resumen, mientras no podamos contar con su traducción.

Rosier ha tratado de convivir con el *mundo obrero* (el de Europa), para completar, en esa convivencia, la ciencia que había adquirido por las estadísticas. El punto de partida ha sido *el hecho de la descristianización* (hecho estrictamente estadístico); y el camino que ha seguido es el de un *sondaje cualitativo*, de tipo psicológico y existencial (objetivo de la ya indicada convivencia), para poder interpretar el hecho *en profundidad* (p. 32). Entonces se le ha presentado el proceso de descristianización como una reacción contra un cristianismo anticuado y lánguido (no podemos detenernos en explicitar todos los matices de estas y otras observaciones personales de Rosier), que no sacia al hombre moderno —menos aún al obrero, que tiene algo de contemplativo—. Por eso mismo, ese proceso *podría convertirse en recristianización*, porque sus causas no están todas de la parte del obrero, sino también en la Iglesia de hoy —en sus sacerdotes y en sus fieles— que puede y debe cambiar.

En cuanto a la receptibilidad religiosa del obrero, Rosier observa que, además de las condiciones humanas en general —el hombre es naturalmente religioso— el obrero las tiene particulares y propias: actitud más contemplativa que analítica, abierta al misterio, y menos deformado —que otros medios ciudadanos— por una mentalidad pseudocientífica (p. 28).

Hasta aquí el primer capítulo. El segundo nos hace recorrer los grandes países de Europa. El tercero, analiza los factores intrínsecos de la Iglesia de hoy —en lo que puede cambiar— que han producido la descristianización progresiva (este es el capítulo que orienta la reflexión personal del pastor de almas, conciente de su tremenda responsabilidad). Y el capítulo cuarto busca, en el proceso protestante sudamericano, una nueva experiencia que corrobora las ya realizadas —en el mundo obrero— acerca la religiosidad del mundo actual.

No es un libro que se deba tomar en las manos con espíritu exclusivamente crítico —que todo lo objeta y lo retuerce—, ni tampoco con absoluta simplicidad; sino que se debe integrar en el propio punto de vista, y en la propia experiencia pastoral. Viniendo ya al tema de la evangelización —o predicación— de la verdad revelada, no hay que olvidar *el lado subjetivo* del mensaje: o sea, que el mensaje cristiano *se encarna en cada apóstol* —sacerdote o laico—, y se hace su propio mensaje, con los matices personales que trascienden las personas que escuchan (cfr. J. GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge*, p. 108 y passim). La adaptación a los demás, *presupone* la adaptación del mensaje de Cristo a uno mismo: el mensaje que vamos a comunicar es ante todo una *resonancia* del que la gracia de Cristo nos ha revelado *en privado*; y este aspecto privado del apóstol nunca se debe sacrificar *al público* que lo va a escuchar. A veces reflexionamos demasiado sobre *lo que hay* que predicar al obrero, al profesional, a la familia, etc. y sacrificamos totalmente *lo que tengo que predicar* —y esto lo debe reflexionar cada uno, respetando pero no limitándose a los principios generales de la pastoral.

FRITZ LEIST, *Moses, Sokrates, Jesus: Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt.* (448 págs.). Knecht, Frankfurt a. M., 1959.

El tema de este libro abarca dos mundos totalmente diversos: el uno representado por Moisés y Jesús, y el otro por Sócrates. Muy bien elegido este último personaje, porque siendo el único que puede, en el mundo griego, ofrecerse para la comparación con Jesús, resulta entonces más evidente la distancia entre los mundos de ambos; a la vez que la presentación de Moisés, que se interpone entre ellos, hace menos brusco el salto del uno al otro. Pero, por distantes que sean ambos mundos, como Dios Nuestro Señor ha querido que nosotros vivamos en el mundo sin ser del mundo, este libro quiere hacernos ver la posibilidad de tal género de vida.

Pero el libro nos trae otro mensaje: esa distancia que parece mediar entre Jesús y nosotros, parece condensarse en la distancia que media entre su mundo y el nuestro. De aquí que la manera de aproximarnos a Jesús parece ser la de aproximarnos, sin dejar nuestro mundo, al mundo de El: y esto es lo que nuestro autor —valiéndose de todos los medios que le ofrece la ciencia histórica— trata de hacer en este libro.

Pero aún tiene un tercer mensaje, esta vez dirigido al todavía actual mundo de la Biblia, tal cual éste se encuentra en el llamado pueblo judío de nuestros días (pp. 20-21): el mundo de la Biblia es patrimonio común a nosotros, los cristianos, y a los judíos; y, a pesar de todas las discusiones y luchas, sigue siendo el punto de partida privilegiado para un diálogo entre ambos. El autor quiere establecer este diálogo, a pesar de las voces airadas que todavía se oyen: "No queremos que éste reine sobre nosotros..." Más aún, el autor cree poder aprender algo del actual pueblo judío, algo que le pueda servir para comprender mejor, por ejemplo, a sus profetas (de cuando era el pueblo de la Biblia); así como espera también enseñarle algo a ese mismo pueblo, acerca de uno que es también su profeta —el Profeta por excelencia—, porque ha salido de en medio de su mundo (p. 23).

Este diálogo judeo-cristiano tiene todavía más de futuro que de actual; pero es un futuro que —como ya lo dicen ciertos autores— es inmediato y ya parece estarse oyendo (cfr. *Orient.*, 22 (1957), pp. 94-96).

La vuelta del pueblo judío a su tierra prometida —Dios no ha retirado sus promesas— tiene algo de aquellas otras vueltas del destierro, que la misma Biblia nos narra, y que marcaron época en la historia de la salvación del mundo. Además, la convivencia política de judíos y cristianos, como miembros de una misma patria, tiene algo de anticipo de otra convivencia más profunda, sobre todo tratándose del alma judía, para quien patria es siempre una noción religiosa; y, de hecho, la conversión de un judío al cristianismo tiene hoy allí menos dificultades (cfr. *Orient.*, 21 (1957), pp. 241-243).

El trabajo del autor quiere ser serio, sin ser estrictamente científico ni de mera vulgarización: el epíteto con que el mismo lo caracteriza es el de *existencial* para el mismo que lo lea (p. 26). Para ello ha seleccionado, de los estudios más especializados sobre el tema, *non multa sed multum*: no todo, sino lo principal que se sabe actualmente del pueblo de la Biblia (p. 27).

Es original también que el autor haya querido acercarse a Jesús dando un rodeo —él mismo explica cómo no lo es en realidad, pp. 38 y ss.— pasando por Sócrates. En esta forma quiere mostrarnos que la historia de toda la humanidad, representada en dos mundos —el bíblico y el griego— y en dos hombres —Moisés y Sócrates— es una búsqueda de Dios; y que en el cruce histórico de estos dos mundos, la humanidad encuentra a Dios; o sea, a Jesús. La investigación histórica a través de esos dos mundos, el bíblico y el griego, que el autor ha realizado siguiendo los mejores autores, y los más al día en este tipo de estudios, mantiene su interés a lo largo de todo el libro, porque todo el libro vibra de amor por Jesús: El autor en ningún momento nivela los tres personajes, sino que el personaje central de su libro es siempre Jesús, cuya grandeza divina resplandece más en el parangón con los otros dos grandes personajes humanos (p. 41).

Este es pues un libro para el hombre de hoy, creyente o no creyente, judío, protestante o católico: todos encontrarán aquí algo que no sabían acerca de Jesús. Sobre todo los últimos capítulos pueden ser una revelación para más de un católico (pp. 390 y ss.), porque tratan de verdades muy antiguas, pero hoy bastante olvidadas: por ejemplo, lo que dicen sobre la ascensión del Señor.

Digamos, para terminar, que el autor ha enfocado el problema actual de Jesús desde un punto de vista que se ha actualizado en la teología de hoy: el punto de vista de su historicidad (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 499-506); y lo ha hecho con muy buenos instrumentos de trabajo (véase el aparato crítico, presentado al final del libro). De modo que este libro es, además de una monografía de gran valor pastoral, un buen instrumento de trabajo.

M. A. Fiorito, S. I.

J. DE FRAINE, *Adam et son lignage: Etudes sur la notion de personnalité corporative dans la Bible*. (319 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

“El problema de las relaciones que unen entre sí al individuo y a la sociedad, constituye una de las claves más importantes para la comprensión del Antiguo Testamento”: con este sentido de la importancia del tema, comenzaba el autor a tratarlo hace algunos años, en un artículo de revista (cfr. *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*, Bib., 33 (1952), pp. 445-475). Mientras tanto su pensamiento ha evolucionado, porque si entonces no se mostraba muy favorable al concepto de *personalidad corporativa*, ahora lo ha hecho objeto de un libro; y la cálida acogida que se le está dispensando, dice bien a las claras su importancia.

Comienza el autor exponiendo el concepto de *personalidad corporativa*. Recorre después los textos del A. T., por temas: el padre de familia, la influencia del individuo para el bien y para el mal, el antepasado y su linaje, etc. El capítulo 3 lo dedica a las aplicaciones concretas de la noción de *personalidad corporativa*: Adán, el rey, los profetas, el Servidor de Yahvé, el Hijo del Hombre, el yo de los salmos. Una parte del capítulo 4 la dedica a los ejemplos, y la otra al estudio del Cuerpo místico. La conclusión, breve pero densa, sintetiza las mejores ideas del autor. Las notas críticas están al final —lo cual dificulta algo el seguir sobre todo

los puntos controvertidos—. Los índices de las citas bíblicas, y las de obras consultadas ocupan muchas páginas, buen testimonio de la envergadura científica del trabajo.

Como es sabido, el concepto de *personalidad corporativa* se debe a R. Wheeler; nuestro autor trata ahora de purificarlo de todo colectivismo excesivo. No se trata de una representación o ficción jurídica, sino que es algo mucho más real, una vinculación física y concreta (p. 25): individuo y grupo forman una sola realidad total, no sólo en el presente sino también en el pasado y futuro. Se rompe la disyuntiva colectivismo-individualismo; y esto nos parece una ventaja, porque ambos términos suscitan en nosotros, por la elaboración refleja sobre la naturaleza de la sociedad, teorías que no se adaptan al modelo hebreo. No cabe hablar de un individualismo definido frente a su grupo, pero tampoco se da un colectivismo en que sólo cuenta la comunidad como tal, en la que acaece la masificación de los individuos conducidos por una personalidad que los absorbe y sofoca. Lo que se da es más bien una vida del individuo amalgamada con su grupo, pero en un grupo que no aplasta al individuo, antes bien es para él un cultivo de valores comunes, donde la personalidad crece y se desarrolla. Por esta razón puede decirse que el individuo vive del grupo, pero también a la inversa, porque el grupo como tal se enriquece con los aportes de vida que le comunican sus integrantes. (Téngase en cuenta, por ejemplo, la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, cfr. *Staats-Lexicon*, vol. III).

Supuesto este *modo de vivir* de los hebreos, queda por ver *cómo concebían* la vida social. Se puede hablar de solidaridad —por lo que esa vida tiene de unión, concordia y conformidad de voluntades—, pero hay que atender bien a lo que la *personalidad corporativa* dice además, y lo que implica de fondo ontológico (cfr. p. 25).

“Al fin de cuentas, nos encontramos aquí en presencia de una de las intuiciones más profundas de la metafísica bíblica, el carácter dinámico de la noción de *ser*: el individuo tiende a convertirse en grupo, y el grupo tiende a identificarse con el individuo representativo” (p. 220). Este es precisamente el matiz que diferenciaría a nuestro autor de Scharbert, al acentuar éste el carácter de unión de voluntades en una solidaridad moral (cfr. Schol., 42 (1960), pp. 93-96, reseña comparativa. Acentuando más el vínculo de individuo-grupo, cfr. J. LUZZI, *Basar en el contexto del colectivismo religioso vetero-testamentario*, Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 18).

Desde el punto de vista de la sociología, el autor establece comparaciones con dos concepciones vecinas: la de la *conciencia colectiva*, de Durkheim, y la de la *mentalidad primitiva*, de Levy-Bruhl (p. 28). Nos parece que habría que atender más a la orientación de Durkheim. Nuestro autor rechaza en la *conciencia colectiva* lo que ésta tiene de anónimo colectivo, imponiéndose al individuo. También podría agregarse que la *conciencia colectiva* permanece como fenómeno psíquico, mientras que la *personalidad colectiva* es algo ontológico (p. 37, donde De Fraigne la compara con los cambios de *Gestalt*).

Como se ve, el concepto es extraordinariamente rico; y valiosísimo para el

Nuevo Testamento, como se hecha de ver en el breve estudio que el autor dedica al Cuerpo místico.

El libro ha sido muy bien recibido, porque fecunda los estudios bíblicos. Su mérito mayor es el uso de los abundantes textos; aunque se le ha reprochado que hilvane los textos sin analizarlos en profundidad (cfr. Schol., 42 (1960), pp. 93-96). Otro crítico le ha objetado el mismo término de *responsabilidad colectiva* (NRTh., 18 (1959), pp. 974-976). Otro cree que debiera haberse insistido más en la singularidad del amor de Dios por cada hombre, porque esta insistencia “no hace sino acrecentar su vinculación dialéctica —de la persona humana— con la comunidad de la que es miembro” (Rev. d’Act. Pop., 136 (1960), p. 379). Como se ve, son otras tantas muestras de lo que decíamos, de las ventajas de este libro como fermento de estudios bíblicos cada vez más profundos y matizados.

FRANZ SCHREIBMAYR y KLEMENS TILMANN, *Manual del Catecismo Católico*, II, (354 págs.). Herder, Barcelona, 1960.

Recordemos que el *Catecismo Católico* ha sido realizado por un buen grupo de teólogos, exégetas, catequistas, predicadores, párrocos, etc., quienes, bajo la dirección inteligente de sus obispos (todos los de las diócesis de habla alemana), han trabajado largo tiempo, y han sometido a diversas pruebas el resultado progresivo de sus trabajos; y recién entonces lo han presentado, como la contribución, de una parte de la Iglesia católica —la alemana—, al trabajo que toda la Iglesia está realizando en la renovación de la catequesis, la predicación y la liturgia (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 554-560).

El *Manual del Catecismo Católico*, aún estando bajo la responsabilidad directa de menos personas, es una obra que sale del mismo ambiente, y cuenta con experiencias y estudios equivalentes. Pero además tiene la ventaja —muy apreciable para los no iniciados— de que explicita al máximo las ideas teológicas —catequéticas, kerigmáticas, litúrgicas y espirituales— cuyo resumen es el *Catecismo Católico*. De modo que pone al alcance de cualquier lector esa riqueza de ideas que, inteligentemente jerarquizadas, forman un todo, y constituyen un objeto digno de nuestra fe.

El punto de vista que jerarquiza ese todo es precisamente Jesucristo (la renovación catequética, que ha desembocado en este Catecismo, se puede decir que comenzó con un pequeño libro, de Jungmann, cuyo título era precisamente *Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung*). En Jesucristo se nos revelan todas las verdades que nuestra fe nos enseña, de modo que el acto de fe que les prestamos es realmente cristiano: por Cristo, a *su Padre*: en el Espíritu Santo, que es *su don*; como miembros de *su Iglesia*, regidos por los hombres —*sus representantes*— que El mismo puso para que nos administraran los sacramentos de *su gracia*, nos enseñaran a guardar *sus mandamientos*, y nos guiaran hasta alcanzar *su vida eterna*.

Pues bien, el volumen segundo del *Manual del Catecismo Católico* trata precisamente de este tema central: Jesucristo, nuestro Señor. De ahí su importancia

y su valor, no sólo para la catequesis, sino también para la predicación y aún para la vida espiritual de cualquier cristiano.

Para poner un ejemplo práctico, si al *Manual* se le añadiera un índice de citas escriturísticas, podría orientar la predicación dominical, orientando al sacerdote para que le diera, a cada perícopa del Evangelio o de la Epístola dominical, un sentido mucho más cristiano y total, porque la presentaría como parte de nuestra fe, e ilustrando una de sus verdades fundamentales.

La lección central de este *Manual* lleva el n. 37 (del Catecismo católico), y se titula *Jesucristo es nuestro Señor*: tal vez se crea que este epíteto de *Señor* es una vulgaridad, o un lugar común: quien eche una mirada a esta lección se convencerá de la profundidad de esta frase, que es una de las herencias más preciadas de los primeros tiempos del cristianismo (cfr. K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, pp. 86-89). Por eso ponemos esta lección como modelo de todo el *Manual*.

No nos queda sino recomendar calurosamente esta obra, cuya continuación — sobre todo en la parte que se refiere a los sacramentos— esperamos ansiosamente, para darla a conocer como se merece.

M. A. Fiorito, S. I.

JOSEPH SOLZBACHER, *An der Schwelle der Reifezeit*. (240 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1959.

El autor ha tomado en cuenta un momento peculiar del niño, cuando deja de serlo, en el umbral de la pubertad. Llama la atención la abundancia de material, —que supone mucha experiencia—, que nos ofrece —casi listo para su uso— para orientar al niño en ese momento de su vida: pero nos agrada además que el mismo autor advierta que otro no podrá hacer uso de él, si no le da la última mano (p. 3); porque, gracias a Dios, pasó definitivamente el tiempo en que se quería dar al sacerdote el *sermonario hecho*, y los *casos resueltos*; y la misma preparación seminarística se ha orientado en la línea de una formación —y no meramente de una información—, que capacita al futuro sacerdote para que *quiera y pueda* resolver los nuevos problemas que cada alma le puede plantear.

Sin duda por esta razón, el material práctico —contenido en la segunda parte— va precedido de una primera parte, más formal, en la cual el autor nos presenta los principios fundamentales de la pastoral de esa edad del niño. Hojeando estos principios, nos han llamado la atención las páginas que dedica a la confesión (pp. 49 y ss.). Sobre todo, cuando se refiere a la *confesión general* (pp. 53 y ss.). El autor defiende sus ventajas, y lo hace con mucha convicción —que nace de su propia experiencia pastoral— y acierto. Expone además cómo se la recomienda a los niños: no como una necesidad, nacida de confesiones sacrílegas precedentes, sino como una bendición (pensamos ahora en el lugar semejante que ocupa, al término de la *Primera semana* de los Ejercicios de San Ignacio, la confesión general, cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 267-269). Estamos pues en el caso de la *confesión por devoción* (actualizada, como se sabe, por la reflexión teológica de M. Schmaus y Karl Rahner).

El autor cita frases, tomadas del libro de oraciones y cantos de la Arquidiócesis de Colonia (1949), muy sensatas y pastorales, que merecerían ser trascritas por el *sentido de Iglesia y cristocentrismo* que resumen (ambas son las notas de la concepción teológica actual de los sacramentos), tan importantes en la práctica de la confesión. Hay otros medios para el perdón de los pecados veniales, pero éste de la confesión (llamada de devoción) tiene algo de *imitación de Cristo* crucificado (cfr. M. SCHMAUS, Dogmatik, IV-1, *Die Lehre von den Sakramenten*, Hueber, München, 1957, pp. 530-531, 592-593), y de *entrega a su Iglesia* (ibidem, *passim*) que no tienen los otros medios (pp. 54-55).

El autor considera que el momento en que el niño deja de serlo —su tema— es la edad más oportuna para una confesión general con este enfoque (pp. 55-56); y expone la manera práctica de llevar *libremente* al niño a que la haga (pp. 56-57); para luego tratar el resultado que espera de esa confesión, que sería una *paz que se sigue* de ese acto sacramental (pp. 57-58): “*cuanto más exacta y esforzadamente me descubro a mí mismo como culpable y lo declaro, tanto mayor será el consuelo y la gracia que sentiré al ser perdonado por el Señor...*”. Aquí está, a nuestro entender, lo esencial de la pastoral de la confesión: saber indicar que la *paz* del alma es una consecuencia de su *apertura*, no de la magnitud del pecado que se confiesa; y por eso, tan grande puede ser esa paz en un niño que confiesa abiertamente una pequeña falta, que en una persona mayor que lo hace —por necesidad— respecto de una falta gravísima; y tan recomendable es esa apertura total cuando se la ejercita —por devoción— en una falta pequeña, como cuando se la ejercita —por necesidad— en una falta grave. No en vano los religiosos multiplican sus cuentas de conciencia y sus confesiones, dando pruebas de una apertura de alma que es el punto de partida, una vida de paz que no tiene igual (cfr. I. HAUSHERR, *Saint Théodore Studite*, Pont. Inst. Orient. Stud. Roma, 1926, pp. 34-37; J. DANIELOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église*, Christus, 25 (1960), pp. 11 y ss.).

Más detalles sobre la obra de Solzbacher, los hemos dado en otra ocasión (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), p. 555).

M. A. Fiorito, S. I.

HEINRICH SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*. (314 págs.). Herder, Freiburg, 1956.
— *Der Brief an die Epheser*. (315 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1958.

Los difíciles años del Nazismo, con todos los problemas que éste trajo de relación Iglesia-Estado, la actitud del cristiano ante las relaciones terrenas y políticas, que lo comprometen pero que sin embargo no pueden hacerle perder su relación sobrenatural, y sobre todo, la solución neo-testamentaria a estos problemas es lo que da unidad a *Die Zeit der Kirche*. El libro es una colección de ensayos publicados en diferentes revistas teológicas protestantes, menos uno, que fué escrito después de la conversión al catolicismo, lo cual no ha de hacer pensar que los diferentes artículos van jalonando el progreso espiritual del autor hacia la Iglesia Católica: todos los

estudios son exegéticos, y la mayoría van dirigidos a dar una solución escriturística a los problemas creados a la iglesia evangélica en el crítico período de 1933 a 1954.

La idea central es la del Verbo de Dios hecho carne; y cómo, después de su muerte y resurrección, el reino de Dios está realmente presente en el mundo por la Iglesia. Con su resurrección ha comenzado la historia del mundo su etapa final. Sólo un corto espacio de tiempo nos separa de la parusía y en este lapso el mundo debe ser vuelto a Dios por la Iglesia. Por eso el *kérygma* apostólico, en oposición a toda humana sabiduría, muestra que esta situación del mundo recibe toda su explicación de Dios, y exige total obediencia al creyente. Ahora bien, toda decisión religiosa lleva, en nuestro mundo, a una realización política; y a su vez una decisión política supone un claro planteo de lo religioso.

En el comentario de la perícopa juanina de Jesús ante Pilato (Jo. 18,26 - 19,6-) el autor ve un sumario de toda la doctrina del Nuevo Testamento sobre el Estado, y una profecía sobre la actitud que el poder político va a tomar a través de la historia respecto del reino de Dios. El Estado, lo mismo que el mundo, pasa. El verdadero estado del cristiano es el cielo, del cual ya somos ciudadanos. El cristiano obedece al gobernante nada más que porque Dios así lo quiere y lo manda, pero no pide al Estado lo que éste no puede darle: la Verdad. Jesús es la Verdad. La función del Estado es la de ayudar a los hombres a vivir una vida honorable y virtuosa mientras espera la llegada del Reino.

El proceso de Pilato termina con las palabras de Cristo: Ego vici mundum. ¿Por qué? Porque el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado. Al querer juzgar el Estado a Cristo, él mismo es condenado.

Otra de las características de nuestra época es el nuevo encuentro entre judíos y paganos, que lo lleva a estudiar *el misterio de Israel*. No podemos explicar la existencia de los judíos según nuestras propias categorías y prejuicios, sino apropiarnos la mentalidad del apóstol inspirada por la Revelación. Al judío no se lo puede encuadrar dentro de marcos históricos, psicológicos, biológicos o sociológicos. En tal caso lo captaríamos en una dimensión en que verdaderamente no existió. Al judío se lo ha de entender teológicamente, ya que él —caso único en la humanidad— tuvo un existir teológico.

Ahora bien, nada podía proveer al autor más abundantemente de orientaciones sobre el papel de la Iglesia en el mundo, que la *Carta a los Efesios*, destinada a instruir a los fieles en el misterio de la Iglesia, que es cuerpo mismo del cual Cristo es la Cabeza cuyos miembros, los cristianos, están vivificados aún en el gesto social y familiar, por la misma vida divina.

La carta a los Efesios ha sido el objeto de largos estudios exegéticos por parte del autor. Así, no ha de extrañar que su comentario a la misma sea de una amplitud y precisión extraordinaria. En él los temas paulinos de *Agape, Doxa, Misterio, Sofía, Pistis, Gnosis e Iglesia* son presentados con un enfoque tan nuevo y profundo, que el recurso a este comentario se hace necesario para quien quiera estudiar a San Pablo.

Es un excelente instrumento de trabajo (cuyos detalles fundamentales se han dado a conocer anteriormente en esta misma revista, cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 94). Su doble índice temático —uno de tecnicismos griegos, y otro propiamente

de temas— supone esfuerzo para su aprovechamiento pleno; pero uno se siente recompensado con largueza. Por ejemplo, el estudio que, en diversos sitios, nos hace de la *gnosis* paulina, es un modelo en su género; pero sólo se lo puede aprovechar si, además de consultar su índice en la palabra *Gnostisches*, se tiene en cuenta lo que nos dice de su *objeto* (pp. 81, 170 y ss.), sobre el *proceso* de su adquisición (pp. 175-176), sobre sus notas características, como *conocimiento* (p. 79), como *experiencia suigeneris* (p. 175), algo así como un *existencial* (p. 81), en el cual no se pueden separar la fe, la esperanza y el amor (pp. 79-81). Para el estudio de la frase paulina *In Christo*, hay que consultar el índice en la frase *Christliche Existens* (además, pp. 110-111). Y podríamos poner otros ejemplos de temas actuales (*elevación de Cristo*, p. 86; *soma*, pp. 90 cc., para la intelección de la *Iglesia*, pp. 95-96), que el autor trata con maestría.

Así se explica que, en tan poco tiempo, la obra haya llegado a su segunda edición, revisada por su mismo autor.

T. A. Bas Echenique, S. I.

ALFRED WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento*. (419 págs.). Versión española por Daniel Ruiz Bueno, de la tercera edición alemana. Herder, Barcelona, 1960.

El autor no necesita presentación ninguna, ya que tiene asegurado su prestigio ante nuestros lectores como especialista en cuestiones neo-testamentales.

Por eso no podemos sino alegrarnos por la aparición en castellano de la presente obra, destinada, sin duda, a llenar un buen papel en el marco de los estudios bíblicos modernos.

El mismo autor, en el prólogo a la primera edición alemana (p. 11), nos informa de la *índole de la obra*: "Esta obra —dice— ha nacido de las lecciones públicas del autor. Su intento al elaborarla, ha sido poner al corriente a los estudiantes de teología, a los profesores de religión de las escuelas superiores, y a los sacerdotes dedicados al ministerio de las almas, acerca de las más importantes cuestiones propedéuticas y, juntamente, examinar a fondo los problemas modernos que a esta disciplina se plantean".

La obra se divide en *tres partes*, precedidas por un esbozo acerca de la naturaleza de esta disciplina y de su desarrollo histórico (pp. 19-25).

En la *primera parte* (pp. 33-63), se hace la historia del Canon del NT., desde los comienzos de su formación, pasando por los testimonios de las Iglesias y de los Padres, hasta las definiciones tridentinas.

En la *segunda parte* (pp. 64-126), se estudian los complejos problemas vinculados a la conservación del texto del NT. Ha tenido mucho acierto el autor en desarrollar con tanta amplitud estos temas: de esta manera los lectores podrán superar el estadio de la mera curiosidad arqueológica, hasta el punto de estar capacitados para la lectura del aparato crítico. Al final del capítulo el autor nos da un prospecto del estado actual de la investigación del texto del NT.

La *tercera parte* (pp. 127-401), constituye el núcleo de la obra: los libros

del NT. son estudiados uno por uno, sin dejar de reunirlos en tres grupos: 1) Evangelios y Hechos, 2) Epístolas, 3) Apocalipsis.

En el estudio de cada libro se sigue el siguiente esquema: contenido y plan de la obra, autenticidad, carácter literario y teológico, destinatarios, finalidad del autor, medio en que se escribió.

Además, se encaran los problemas específicos más relevantes: la tan debatida *cuestión sinóptica* (pp. 176-211), en la que el autor se inclina a favor de la prioridad de Marcos; el origen de las *ideas joánicas* (pp. 233-237) que, de acuerdo a los hallazgos del Qunrám, habría que ubicar, no dentro de la corriente iránica o gnóstica, sino enteramente dentro del pensamiento judío.

El autor, siempre muy documentado, fundamenta bien sus asertos, pero, con frecuencia, se detiene en el campo de lo probable. Como él mismo afirma: "En no pocos casos las cuestiones propedéuticas... no están aún maduras para sentencia, y quizás no lo estarán nunca" (p. 11). En tales casos expone con claridad el estado de la cuestión, de manera que el lector pueda formarse una idea cabal de la situación científica.

La *bibliografía*, sin ser exhaustiva, es siempre abundante; abarca los principales libros y artículos de revistas sobre la materia de los últimos cincuenta años, dando preferencia a los de los últimos quince. Además de presentar un prospecto general de los "principales subsidios para el estudio del NT", (pp. 25-32) el autor va regulando la bibliografía según los distintos temas. Resulta muy útil encontrar, al comienzo de cada capítulo, la bibliografía especializada.

Un buen complemento son los *índices* de nombres y de materias que se hallan al final de la obra.

Resumiendo, podemos afirmar que la presente obra llena la finalidad pretendida por el autor: por la exposición clara y didáctica, por la bibliografía y las citas siempre tan abundantes, por la sensatez y equilibrio de los juicios *puede llegar a ser, en manos de profesores y alumnos de teología, un magnífico instrumento de trabajo.*

F. Sedrán, S. I.

OTTO WILLMANN, *Kleine pädagogische Schriften*. Besorgt von Joseph Antz und Eugen Schoelen. (231 págs.). Schöningh, Paderborn, 1959.

La obra pedagógica de Otto Willmann (1839-1920) presenta un interés múltiple. En primer lugar para los que se interesan por la historia de la pedagogía. El es el primero en considerar el aspecto histórico-social como fundamento de su doctrina pedagógica. Discípulo de Herbart, pone las bases para convertirla en una ciencia independiente. Y su investigación histórica en muchos aspectos todavía no ha sido superada. Todo pedagogo encontrará también en él un equilibrado enfoque entre lo individual y social de la formación, que permite solucionar muchas antinomias que nos preocupan, como humanismo y técnica, formación para el individuo o para la colectividad, formación general o capacitación profesional, etc. Es verdad que la expresión o algunos de los problemas que trata, como la técnica

pedagógica, llevan el sello de su época, pero sus principales ideas son valederas para hoy. Finalmente todo pedagogo católico debe tener en cuenta que él es el fundador de la pedagogía social católica, y aunque deba ser completado con nuevas adquisiciones, no puede ser ignorado.

Dos son sus obras fundamentales: una filosófica, *Geschichte des Idealismus* y otra pedagógica, *Didaktik als Bildungslehre*. (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 335-336). Esta última es su obra capital, ya clásica en la historia de la pedagogía; y como lo nota Eggerdorfer en su introducción, tiene una característica: es el resultado de un proceso orgánico de evolución. Porque “el pensamiento de Willmann se desarrolla orgánica, vitalmente; de modo que en sus primeros escritos, ya se encuentran los gérmenes de sus escritos de madurez”. Esto se puede notar con facilidad en la *Didáctica*, donde el autor continuamente remite a sus anteriores obras y artículos. Y es precisamente esta característica la que dificulta el estudio de su obra y aún la comprensión de la misma *Didáctica*. Hay que tener en cuenta que ésta fué recién reeditada después de 34 años (Herder, Freiburg, 1957. Primera edición española: Teoría de la Formación Humana, Instituto San José de Calasanz, Madrid, 1948). La última edición de la *Geschichte* apareció en 1907 y sus múltiples artículos fueron publicados hace más de cincuenta años.

Los *Kleine pädagogische Schriften* tratan de ayudar a solventar la dificultad. El Dr. E. Schölen expresa que desean “ser una base para la comprensión de la nueva edición de la *Didáctica*... presentando lo más esencial de su obra, y tratando de abarcar su rica variedad, tanto en su contenido como en sus diversas épocas”.

Los escritos están agrupados en tres secciones. La primera sección se intitula *Para una fundamentación de la Pedagogía*, y es un conjunto de cinco artículos. En un primer texto, *Die Fundamentalbegriffe der Erziehungswissenschaft*, aparece lo que podríamos llamar la cosmovisión pedagógica de Willmann. Es un complemento interesante para la primera parte de la *Didáctica* (introducción) donde desarrolla las mismas ideas. Trata luego dos temas muy frecuentes en sus escritos: las bases para elevar la pedagogía a una ciencia independiente, y la síntesis de lo individual-social en la educación. El último es una parte de su *Geschichte*, quizás la fundamental, *Die Idealen Prinzipien als soziale Bindengewalten*. La segunda sección es una *Doctrina del contenido* y *Forma didácticos*. Son trece artículos. Guardan estrecha relación con la tercera y cuarta parte de la *Didáctica*, que tratan del contenido y trabajo formativo. Una contribución a su *Historia de la pedagogía*, que ocupa una gran parte de la *Didáctica*, son los seis escritos de la tercera parte. Es importante un resumen de su último libro *Pythagoreische Erziehungswisheit* (1922), porque, como lo recalca el Prof. Wenzel Pohl, la escuela antigua y la de Pitágoras en particular eran una de las principales fuentes de su pensamiento.

Hubiéramos deseado encontrar una síntesis de las ideas del prefacio a la cuarta y quinta edición de la *Didáctica*, omitida en la edición de 1957, e importantes para la comprensión de la obra. En cambio, el Profesor E. Schoelen nos entrega, en la última parte del volumen, una interesante síntesis sobre la vida y obra de Willmann, que intitula *Otto Willmann, der Kunder der Paedagogia perennis* (14 págs.), y que, junto

al trabajo de Eggersdorfer ya citado, constituyen una excelente introducción para su estudio.

Al final del volumen encontramos: una *bibliografía* con las principales publicaciones del autor, trabajos sobre su obra, y fuentes donde se puede encontrar una completa bibliografía sobre el tema; una *tabla cronológica* de su vida y producción intelectual, comparada con los principales pedagogos, escritos pedagógicos y los más salientes hechos de su tiempo; y finalmente *índices* de nombres y materias. Por todo esto, nos parece que esta publicación constituye un excelente e imprescindible instrumento de trabajo para investigar el pensamiento del Otto Willmann.

A. Losada, S. I.

RICHARD SCHWARZ, *Wissenschaft und Bildung*. (336 págs.). Tlber, Freiburg, 1957.

El problema que el autor agita —el de las ciencias, y el de la formación humana— trasciende este dualismo, y se extiende al problema, aún no totalmente resuelto en nuestro siglo, de las especializaciones en todos los ramos de la cultura humana, en la tarea de la educación en general (cfr. Wort und Wahr., 14 (1959), pp. 226-227). El mismo autor, aunque considera de entrada el caso de la escuela superior (Hochschule), tiene también en cuenta sus experiencias en la escuela media, y en la universidad; y los elementos teóricos que aporta —sobre todo acerca de la formación, tal cual él la anhela en la vida humana— tienen valor para cualquier etapa de la educación (cfr. Ö. WILLWANN, *Didaktik*, passim).

Uno de los valores más notables de esta obra es la abundancia de su documentación, así como la maestría con que la maneja: sorprende el número de autores cuyas opiniones —sobre la ciencia y sobre la formación— se van situando alrededor de la opinión del autor, haciéndola resaltar en lo que tiene de típica. El índice de autores citados puede pues prestar un buen servicio para la consulta de este libro (además de servir para manifestar las preferencias del mismo autor, por la repetición evidente de ciertos personajes como Jaspers, Litt, Scheler, etc.).

La obra quiere ser sistemática, y nos parece que lo logra, por la lógica del plan: tarea propuesta (cap. 1), sentido —humano— de la ciencia (cap. 2), sentido —humano— de la formación (cap. 3), posibilidad y realización de una formación científica (cap. 4). Los capítulos siguientes dejan de ser teóricos, para entrar en la práctica de la vida universitaria actual, teorías (cap. 5), medio ideal (cap. 6), realizaciones (cap. 7), entre las que trata de un *Studium Generale* (que es en seguida objeto de un *excursus*, en el que demuestra sus preferencias por el mismo). La conclusión del trabajo (cap. 11) versa nuevamente sobre ciencias y formación, ante las exigencias de la vida moderna.

Nos ha llamado la atención lo que el autor insinúa de un *Studium generale* (del cual nos ofrece un esbozo de plan).

Insistimos en que el valor de esta obra se halla en su documentación, que es extraordinaria, tanto en lo que respecta a la ciencia como a la formación. Por eso lamentamos que las notas críticas se hayan remitido al final, en lugar de po-

nerlas al pie de página. Es verdad que, desde el punto de vista del método, la redacción debe ser tal que el texto deba poderse leer sin mirar las notas (cfr. J. SPIELER, *Einführung und Anleitung zu wissenschaftliche Denken und Arbeiten*, Walter, Olten, 1946, p. 412; es uno de los llamados *mandamientos* de A. Harnack, acerca de las notas al pie de página); pero siempre es práctico tenerlas cerca, para poder echarles un vistazo, cuando uno tiene curiosidad de ello.

Es notable también la personalidad que su autor manifiesta, y la convicción que demuestra por su tesis (la de la unidad de las ciencias, y la del valor formativo de la misma), que comunica cierta viveza a la exposición de los documentos, y hace interesante su lectura.

Como dijimos en otra ocasión (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 (1960), p. 85), los interesados en la reforma de la enseñanza —sobre todo la universitaria—, encontrarán en este libro un precioso instrumentos de trabajo.

M. A. Fiorito, S. I.

THE HUMAN PERSON AND THE WORLD OF VALUES, edited by B. V. Schwarz. (XII + 210 págs.). Fordham Univ. Press, New York, 1960.

Un conjunto de pensadores cristianos, que no tienen comunidad de escuela y que, por tanto, difieren en el enfoque personal de los problemas que abordan, se han puesto de acuerdo para celebrar a von Hildebrand, en sus setenta años de edad, con estos ensayos que tienen en común dos ideas fundamentales: El respeto por la persona humana, y la afirmación del mundo de los valores (ideas que, como sabemos, caracterizan toda la obra del homenajeado). Siuviéramos que precisar aún más el tema de esta obra colectiva, diríamos que se trata aquí de la persona humana, redimida y transformada en Cristo, con referencia casi continua al mismo von Hildebrand, de quien es ese precisamente el mensaje de toda una vida (cfr. *Christian Ethics y Transformation in Christ*).

Maritain trata del tema de la *filosofía cristiana*, que puede tomarse en un sentido material, o en uno formal. Lo enfoca en este segundo sentido, distinguiendo en él entre la *naturaleza* de la filosofía, y su *estado* existencial (tal cual se la encuentra en el sujeto humano que la hace, p. 3).

Alice Jourdain hace un *paralelo entre von Hildebrand y Marcel*: nacidos el mismo año, se nota en ambos la misma abertura al arte, y la misma conversión (a través del platonismo), y la misma circunstancia de no haber pasado por el aristotelismo de otros intelectuales católicos. De aquí que ambos hayan enriquecido el intelectualismo católico, al repensar los temas comunes desde el propio punto de vista inicial.

J. V. Walsh, bajo el título de *Amor y Filosofía*, compara el pensamiento de von Hildebrand en *In Defense of Purity*, con el de Soloviev en *Meaning of Love*: obras convergentes, como lo muestra el autor, a pesar de los puntos de vista diversos.

A. Kolnai titula su ensayo *La soberanía del objeto* (acerca de la humildad intelectual); y Marcel, *El auténtico ser del hombre y sus presupuestos existenciales*

primordiales; mientras Sciacca aborda el tema de la *individualidad y la personalidad*: la individualidad es la suma de los actos naturales, el reino de la vida instintiva, entendida en un sentido más bien amplio (p. 97); mientras la personalidad es la dimensión de la actividad espiritual del hombre.

De Lubac se plantea el problema *si puede una voluntad ser esencialmente buena*: los gnósticos y maniqueos sostuvieron en su tiempo que podía darse una voluntad esencialmente mala, mientras los teólogos católicos están de acuerdo en tal concepto envuelve una contradicción. ¿Puede decirse lo mismo de una voluntad esencialmente buena? Las opiniones están divididas; y una escuela actual cree que es un concepto legítimo: la perfección de ciertos espíritus creados los haría buenos por naturaleza, sin la necesidad o posibilidad de un test, estableciéndolos así más allá de todo riesgo. De Lubac cree sin embargo que ese concepto sería contradictorio.

Gleason aborda el tema de *la caridad, desde el punto de vista de la razón y la revelación*. Y Cuttat, el de una *técnica de espiritualización y transformación en Cristo*: si bien la santificación puede estar ligada a un *método*, este método es esencialmente distinto de las *técnicas* espirituales no cristianas (el Yogi, por ejemplo).

Termina Schwarz —a quien también se debe la introducción— con unas *reflexiones sobre la gratitud* (habla pues como discípulo de von Hildebrand).

La obra se cierra con una *bibliografía* de libros y artículos de von Hildebrand, desde 1916 a 1960, e indicando también sus traducciones. El homenaje es pues digno de la personalidad, mundialmente conocida, del homenajeado.

EDUARDO F. REGATILLO, *Casos canónico-morales*, Tomo III. (859 págs.). Sal Terrae, Santander, 1960.

El tercer y último tomo de los *Casos canónico-morales* del P. Regatillo, comprende los casos que se refieren a *Simonia, Sacramentales, Indulgencias, Lugares y Tiempos Sagrados, Bula de Cruzada, Culto Divino, Magisterio Eclesiástico, Bienes Eclesiásticos, Delitos, Penas*. Al igual que en los tomos anteriores, el autor da una somera pero completa exposición de la doctrina referente a los casos presentados. El presente tomo está enriquecido, como era de esperar, con un *índice* alfabético que comprende los tres tomos de la obra.

T. F. CRANNY, E. F. HANAHOE, *One Fold: Essay and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave*. (384 págs.). Chair of Unity Apostolat, Graymoor (New York), 1959.

La obra está dividida en dos partes: La una, formada principalmente por documentos relativos a la obra del *Octavario de la Cátedra de la Unidad* (Chair of Unity Octave) y su jubileo; y la otra, por un conjunto de estudios más o menos relacionados con el tema de la unidad de las iglesias. En la primera parte se da a conocer el origen y desarrollo del octavario, con datos sobre la fundación de las

dos entidades religiosas —la de los padres, y la de las hermanas— instituidas por el anglicano Pablo Francisco Watson, con la cooperación de la anglicana Miss L. White, y cuyo nombre fué —y seguirá siéndolo por expresa autorización de la Santa Sede— el de *Sociedad de la Expiación y Reconciliación*.

Profundo interés despiertan en el lector los pasos que fueron acercando a Pablo F. Watson a la Iglesia Romana, hasta dar el paso definitivo —junto con sus 17 cooperadores y amigos—, ingresando en la Iglesia católica el 30 de octubre de 1909, en Graymoor, Estado de Nueva York. La Iglesia concedió que los miembros de las dos entidades religiosas siguiesen en el mismo estado de vida, y con el mismo hábito y nombre de terciarios de San Francisco, supuesta la aceptación previa de cuanto las leyes eclesiásticas exigen. El clérigo aglicano tuvo que ingresar en el seminario de la Arquidiócesis de Nueva York, siendo ordenado de sacerdote el 16 de junio de 1910. Desde entonces el Padre Pablo fué un infatigable apóstol en favor de la reunión de las Iglesias Orientales separadas y de las protestantes, en el único redil verdadero confiado a San Pedro y sus legítimos sucesores, los Romanos Pontífices.

En una breve exposición, relata el Padre Cranny la historia del *Octavario de la Unidad*, que se celebra del 18 de enero al 25 del mismo mes cada año. Desde 1949, quedó fijado oficialmente el título de *Octavario de la Cátedra de la Unidad*. Como prueba el Padre Hanahoe, este octavario es absolutamente distinto del de la *Association for the Promotion of the Unity of Christendom* establecida en 1857 en Inglaterra, que fué condenada por el Santo Oficio el 16 de setiembre de 1864, por fundarse en la teoría de las tres ramas.

En la segunda parte de la obra que comentamos, se presentan 10 ensayos o estudios, de los cuales merecen destacarse el 5º, el 6º y el 10º. En el 5º estudio, su autor señala como característica de la mentalidad anglicana: a) el énfasis puesto por los anglicanos en la práctica de la vida cristiana, más bien que en las creencias, pasando éstas a un plano secundario; b) el rasgo dominante de la llamada comprensión (*Comprehensión*), o sea que hay muchos caminos igualmente buenos para la salvación, pues ninguna iglesia tiene *exclusividad* de la verdadera fe. De este principio se deduce la tolerancia de creencias diferentes y aún opuestas entre sí. Por eso no puede admitirse autoridad doctrinal alguna. Además, cada pastor o ministro aglicano debe decidir *por sí mismo* su pertenencia a la iglesia *alta*, *baja* o *ancha*, para poder predicar según ello a sus feligreses. Lo importante es, para el inglés, ser miembro de la Iglesia de Inglaterra, sin preocuparse mayormente de las internas divergencias. Así como un inglés es leal a su patria, así lo debe ser y lo es a la *Iglesia* de Inglaterra. Con todo, el autor advierte la nueva tendencia aparecida en los últimos años en el anglicanismo. Al preguntarse, en 1958, antes de la Conferencia de Lambeth, al arzobispo de Canterbury, sobre cuáles serían, de parte de la Iglesia oficial de Inglaterra, los requisitos para la reunión de los Iglesias, contestó: “La Biblia, los símbolos de la fe, y el libro de la oración común”. Por esta contestación se ve a dónde lleva la comprensión a la iglesia anglicana: Se abandona el principio del episcopado histórico, hasta ahora invariablemente sostenido como esencial en dicha iglesia, y se produce una inclinación marcada hacia el protestantismo extremo.

El 6º artículo de esta colección señala el ancho cauce que ha ido adquiriendo en los Estados Unidos el problema de las conversiones a la Iglesia católica romana, influenciadas en parte por el movimiento ecuménico de las Iglesias disidentes. Desde 1926, en que el número de las conversiones llegaba a 37.751, éstas han subido en 1957 —último año de la estadística del *Official Catholic Directory*— al sorprendente número de 140.411.

El estudio último, titulado *Vestigia Ecclesiae: their meaning and value* (pp. 273-283), analiza con rigor científico todos los elementos que pueden considerarse restos o vestigios que han quedado, en las iglesias separadas de la única verdadera, la católica romana. Los divide en vestigios naturales y sobrenaturales, analiza su valor para hacer ver a los disidentes que son restos que entre ellos han sobrevivido en una forma u otra, pero que se hallan con lozanía y vigor en la Iglesia verdadera; y que volver a ella, es volver a la madre que no ha dejado de llamarlos para que, unidos en perfecta caridad, animados por una misma fe, y alentados de una misma esperanza, se cumpla la oración de Jesucristo: “ut omnes unum sint”.

La obra que comentamos merece pues una amplia difusión, para que se conozca, sobre todo en nuestros países de Latino-américa, la gran obra de los *Padres Franciscanos de la Expiación y Reconciliación* en favor de la reunión total de las Iglesias.

G. Rinsche, S. I.

A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALENQUE, *Histoire du Catholicisme en France*. Tome II: Sous les Rois très Chrétiens (508 págs.) Spes. Paris, 1960.

Es una *Historia del Catolicismo en Francia* compuesta en colaboración. Este tomo que ahora aparece se debe a las plumas de E. Delaruelle y A. Latreille, y abarca desde el año 1180 hasta el 1740. Está dividido en siete libros. En el primero empieza por exponer el estado del reino de Francia al ir a empezar el reinado de San Luis, luego las Órdenes mendicantes haciendo resaltar la obra de Santo Domingo y su fundación, para acabar con el reinado de San Luis, a quien alaba como santo y como político. Es tan sobrio en exponer sus hechos que sabe a poco.

En la lucha de Bonifacio VIII con Felipe IV el Hermoso, que describe en el segundo libro, se muestra demasiado duro con el Papa y muy blando con el más injusto de los reyes de Francia. La época de los Papas de Avignon está expuesta con claridad y en forma breve. Lo mismo se ha de decir en general de la manera de narrar el gran cisma de Occidente, aunque aquí se desearían más datos, sin querer decir con esto que no satisfaga lo que expone.

Los aspectos de la reforma en el siglo xv y principios del xvi, los presenta sucintamente; pero llama la atención que no se extienda un poco más al tratar de Santa Juana de Arco. La síntesis sobre Calvino es muy buena y más completa aún la que hace sobre Erasmo.

En la descripción de las luchas o guerras de religión y sus consecuencias, que

constituyen el libro IV, sabe también a poco, precisamente porque lo que pinta lo hace de un modo atractivo y claro.

Los épocas de Luis XII y Luis XIV, que comprenden los libros restantes, son las más ricas en noticias y pormenores. Sin mostrarse hostil a Luis XIV, pone bien de relieve su galicanismo y absolutismo absorbente. Más blando se muestra con Richelieu y Mazarino, que no parece sino que todo fué en ellos acierto.

Lo que expone con más profusión en todos los libros es la historia de la espiritualidad en Francia. Cada autor asceta encuentra allí no sólo su mención correspondiente, sino también un completo juicio sobre cada una de sus obras.

Es también de alabar la bibliografía que pone al final de cada capítulo. Lástima que no esté también provisto el libro de un índice alfabético de nombres propios, aunque también puede esto haberse dejado para el último tomo.

La síntesis todas, tan difíciles ordinariamente de hacer, se llevan al cabo con singular maestría, y ellas son las que ponen de manifiesto que están hechas por hombres que dominan bien la materia que tienen entre manos. Esa concisión, que nunca cede en menoscabo de la claridad, tal vez sea la cualidad que más resalta en la obra.

J. Armelin, S. I.

LOUIS LALLEMANT, *Doctrina spirituelle*. (412 págs.). Desclée, Bruges, 1959.

En este tercer volumen, la colección *Christus* nos presenta la doctrina espiritual del Padre Luis Lallemand. Como las precedentes publicaciones de esta serie, la introducción y las notas al texto —las cuales debemos, en este caso, a F. Courel—, son de marcado equilibrio y profundidad.

Courel presenta brevemente a Lallemand, para pasar de inmediato a tratar con claridad el debatido problema de su *Doctrina Espiritual*, ya que, como es sabido, los escritos no proceden directamente de éste, sino que corresponden a notas de sus oyentes, las cuales pasaron luego por sucesivos intermediarios. Al haber modificaciones y agregados ¿cómo conocer y delimitar con precisión lo original y propio de Lallemand? Admite el introductor que no hay medios —fuera de la edición *Princeps* de 1694— para penetrar y delinear mejor su pensamiento.

Esta edición, debida al esfuerzo de Champion, es la que se presenta en la actual publicación. En ella se ha evitado, en lo posible, toda modificación innecesaria; y cuando ha sido preciso efectuarla, está siempre a la vista (en el texto o en la nota) el original de 1694.

Courel ha intentado eliminar, en esta edición, una serie de divisiones del texto que, claramente se ve, no pertenecían al pensamiento de Lallemand; como también modificar la ortografía y puntuación, haciéndola, de esta manera, más accesible y agradable al lector de hoy día. En las notas, se distinguen netamente las personales de Courel y las originales de Champion.

Prosiguiendo en su estudio introductorio, trata aquél de delimitar los orígenes de la doctrina espiritual presentada, delineando los aspectos más personales y distinguiéndolos por contraste con otros autores. Interesante en este aspecto el pá-

rrafo de semblanza con la doctrina de San Juan de la Cruz. Lallemand se acerca a éste, en el carácter de absolutéz e intransigencia, en la purificación y las noches (p. 19), para separarse de inmediato, el uno hacia la *contemplación*, el otro hacia la *acción*.

Si quisiéramos sintetizar el pensamiento del autor de esta Doctrina, habría que ver en sus escritos una *pedagogía* de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (p. 26), adaptada a los oyentes, con insistencias propias y personales, algunas de orden secundario y circunstancial propia del auditorio —como la segunda conversión—, otras de carácter primario, como los ejes: *oración-acción*, *pureza de corazón-docilidad* al Espíritu Santo. La dinámica de todo el ser espiritual estaría *esencialmente* regido por la *Discreción de espíritus*, que adquiere en Lallemand trascendental e insustituible importancia.

Mariano N. Castex, S. I.

B. P. FABRE, *Mémorial*. (453 págs.). Desclée, Bruges, 1960.

Es una magnífica edición que, gracias a su introducción y a sus abundantes notas, hace más asequible y comprensible esta obra clásica de la espiritualidad ignaciana.

Mediante una amplia introducción —casi cien páginas— el traductor —el P. Certeau— pretende darle al *Memorial* las resonancias históricas de las que carece, debido a su lenguaje netamente interior: va recorriendo las distintas etapas de la vida del Beato, haciendo resaltar los influjos que va recibiendo y de qué manera éstos se traslucen en las páginas del *Memorial*.

Empieza por el ambiente de su infancia, la Saboya tradicional y cristiana, de la que Fabro ha heredado la sencillez de vida, el apego a la tradición, y el gusto por las manifestaciones de la piedad popular.

En París Fabro recibe influjos que son decisivos para toda su vida. En primer lugar de San Ignacio, quien lo introduce en el difícil arte del discernimiento de espíritus, devolviéndole así la paz del alma. Este discernimiento es la razón de ser del *Memorial*.

En las aulas de la Sorbona es introducido en el mundo de la Escolástica, cuyos maestros, están todos embebidos de ockamismo. Entonces se estaba imponiendo cada vez más la corriente que tendía a separar la mística de la teología. No cabe duda que en el *Memorial* se notan algunos resabios de esta escuela.

A continuación se estudian los reales y posibles influjos de las diversas corrientes espirituales de la época: influencias franciscanas a través de sus maestros, influencias cartusianas, sobre todo durante su permanencia en Alemania, por sus contactos con la *Devotio moderna* y con la escuela mística de Renania.

Se tienen en cuenta también los influjos que recibió en su vida apostólica: su constante peregrinar por las comarcas del Imperio le dieron un espíritu universal y una concepción más amplia tanto de los males como de los remedios que necesitaba la Cristiandad; su contacto con el protestantismo, o mejor dicho, con el catolicismo alemán tan desquiciado y en peligro inminente de caer en la herejía, lo

afirman en su adhesión a la Iglesia y lo convencen más y más de la necesidad de una reforma interior, etc.

Finalmente el P. Certeau hace un estudio del *Memorial* en sí, sobre todo del punto de vista de la discreción de espíritus.

Aunque el comentador no pretenda más que dar el contexto del que surgió el *Memorial*, sin embargo indirectamente va haciendo un estudio objetivo y de gran penetración de la personalidad de Fabro, tanto del punto de vista psicológico, como místico. Todo lo cual revela un conocimiento exhaustivo de los escritos del Beato y de la época en que le tocó vivir.

Muy interesantes son también las notas que acompañan el texto, que proporcionan una mayor penetración de las expresiones del Beato, gracias a las relaciones que descubre tener con las fiestas litúrgicas y las oraciones del breviario del día, con las lecturas que probablemente tuvo en esa época o en épocas anteriores, con las circunstancias de lugar y tiempo, etc.

Completan la edición tres mapas que ilustran los viajes del Beato, un índice de nombres propios, y otro, más interesante aún, del vocabulario usado por Fabro. Finalmente la bibliografía, una primera parte referente únicamente al Beato, y otra a la época en general.

F. Sedrán, S. I.

ROMANO GUARDINI, *Via Crucis*, con ilustraciones de A. Durero. (107 págs.). Rialp, Madrid, 1956.

JOSÉ M. CABODEVILLA, *Ecce Homo*. (151 págs.). Edic. Sígueme, Salamanca, 1960.
ENGELBERT NEUHÄUSLER, *Der heilige Weg*; Biblische Betrachtungen zur Passion. (132 págs.). Patmos, Düsseldorf, 1959.

WILLI DIRX, *Kreuzweg*, nach Texten von A. Delp. (30 págs.). Knecht, Frankfurt, 1959.

Durante los últimos años se ha ido acentuando cada vez más la tendencia a alimentar la piedad cristiana en las *fuentes bíblicas*, y a fundamentar sus prácticas en la *Teología*. Por eso, también, tanto entre el clero como entre los laicos cultos, ha ido cundiendo un espíritu de sana reserva ante ciertas prácticas de piedad que tienen más bien fuentes apócrifas o que provienen de tradiciones populares un tanto fantásticas.

Ahora bien, una de estas prácticas de piedad, puesta en tela de juicio, ha sido el *Via Crucis*.

Con respecto a esta práctica piadosa, tan venerable por su antigüedad, por las numerosas indulgencias que le han sido otorgadas y por su eficacia pastoral (cfr. *Dict. Spir.*, art. *Croix* (Cheminde...)), se plantean estas dos *preguntas*:

1.— ¿No sería mejor eliminar los elementos apócrifos (tres caídas, encuentro con la Madre, velo de la Verónica), sustituyéndolos por otros pasajes de origen netamente evangélico? Esas estaciones no pertenecen a la esencia del *Via Crucis*, puesto que esta práctica consiste fundamentalmente en recorrer 14 estaciones, en las que es suficiente colocar una cruz de madera, y meditar, al mismo tiempo, sobre

la Pasión de Cristo (cfr. J. BONDUELLE, *Autour du Chemin de Croix*, Vie Spir. 86 (1952), pp. 287-295).

2. — ¿Cómo es posible que el *Via Crucis* termine en el sepulcro, sin incluir también la Resurrección? ¿Tiene, acaso, sentido pleno la muerte de Cristo sin su Resurrección? ¿No son estas dos facetas de una misma realidad, que es la Redención?

Planteadas así estas cuestiones, hay autores que se deciden por la innovación; y en algunas partes ya se está adoptando una nueva serie de estaciones (cfr. ANONYME, Vie Spir., 86 (1952), pp. 640-642).

Otros autores, en cambio, prefieren respetar lo que tan larga tradición ha consagrado (cfr. A. TEETAERT, en *Dict. de Droit Cann.*, 3, cols. 816-841, cuyo estudio histórico sigue siendo lo mejor sobre el tema; cfr. Collect. Franc., 19 (1949), pp. 1-98): aunque ciertas *estaciones* no sean bíblicas en sentido literal, lo son —según ellos— en un cierto sentido simbólico. Y, en cuanto a la inclusión explícita de la resurrección y la ascensión del Señor, dirían que la contemplación de la Pasión no tiene que distinguirse en esto de los demás misterios de la vida de Cristo: la contemplación del *Cristo histórico presupone* siempre la realidad actual del *Cristo glorioso*, y no meramente termina en El. O sea, que nosotros hacemos ahora lo mismo que hicieron los Evangelistas' reconsiderar la vida de Cristo, *desde el nuevo punto de vista* de su resurrección (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 542-544), y no meramente llegar a él paso a paso, y siguiendo la historia por su orden cronológico. De modo que sería más teológico —como hacían los antiguos— *partir de Cristo resucitado* —lo que S. Ignacio llamaba *tercera adición* (Ejercicios, n. 75, según el texto latino llamado de la *vulgata*)—, y no meramente —como lo pretenden ciertos modernos— llegar a El sólo después de haber pasado todas las *estaciones* del *Via Crucis*.

* * *

Dentro de esta posición tradicional está el *Via Crucis* de Romano Guardini:

De las dos finalidades que tiene el *Via Crucis*: acompañar a Cristo en sus sufrimientos, y aprender de El a sufrir, se tiene más en cuenta el segundo aspecto. Como el mismo autor afirma, *pretende ser una escuela de dolor* en estos tiempos tan duros.

Es más apropiado para la meditación privada silenciosa que para el ejercicio en común. Más que conmover e impresionar al lector, *pretende introducirlo suavemente en el misterio de la Pasión, y hacer que por sí mismo descubra los tesoros que allí están encerrados*. De manera que, si con el tiempo se pudiera prescindir del libro y meditar en forma personal, mucho mejor.

El tono de las meditaciones, tanto en su parte expositiva, como en el diálogo afectivo, es simple y sosegado. Deja traslucir, de una manera palpable, que cuanto se escribe brota de la experiencia vivida por el autor.

También Cabodevilla, en su libro *Ecce Homo*, sigue el esquema tradicional.

Más que un manual para la práctica del *Via Crucis*, es un *libro de oración* inspirado en las 14 *estaciones*. El autor pone delante de los ojos de su alma la es-

cena, y deja hablar al corazón: brotan a raudales las consideraciones, los coloquios, los exámenes de conciencia y los propósitos. No se sigue una lógica de la razón, como tiene que ser en toda *oración afectiva*.

Tanto por el estilo, vibrante de emoción, como por el contenido, que acusa una mentalidad juvenil, esta obra puede ser una *fuentes de inspiración para la juventud de hoy*.

Le dan realce a la edición unas grabaciones en estilo moderno, originales y muy sugerentes.

Neuhäusler, en su *Der helige Weg*, nos propone un *Via Crucis* enteramente bíblico, con 20 estaciones, en lugar de 14.

En cada una de las *estaciones* sigue el siguiente plan: en primer lugar *propone el tema a meditar*, siempre con una cita del Evangelio; sigue una *explicación doctrinaria* de contenido bíblico, para lo cual se sirve de los textos paralelos de los Evangelios y de otros textos de la Biblia; sigue después una *consideración afectiva*, y termina con un *coloquio*. También para esto el autor se inspira en la Biblia, especialmente en San Pablo, en los Salmos y en los Profetas.

Este es el orden de las estaciones: 1ª Jesús ante el sanedrín. (Mc. 14, 55-59). 2ª Jesús interrogado por el Sumo Sacerdote. (Mc. 14, 60-65; 15, 1). 3ª Jesús ante Pilato (Jo. 18, 28-30). 4ª Jesús ante Herodes (Lc. 23, 6-12). 5ª Jesús y Barrabás (Mc. 15, 6-14). 6ª Jesús flagelado (Mc. 15-15). 7ª Jesús maltratado por los soldados (Mt. 27, 27-31). 8ª Jesús ayudado por Simón de Cirene (Lc. 23, 26). 9ª Jesús y las mujeres de Jerusalén (Lc. 23, 27-31). 10ª Jesús colocado entre malhechores (Lc. 23, 32-33). 11ª Los soldados se reparten sus vestidos (Mc. 15, 23-24). 12ª Jesús insultado por el pueblo (Lc. 23, 35). 13ª Jesús y el Buen Ladrón (Lc. 23, 39-43). 14ª ¡Dios mío, Dios mío...! (Mc. 15, 34, 36). 15ª ¡Tengo sed! (Jo. 19, 28-30). 16ª Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu (Lc. 23, 46). 17ª Las tinieblas (Mc. 15, 33). 18ª El terremoto, el velo y los sepulcros (Mt. 27, 51-53). 19ª El Costado traspasado por la lanza (Jo. 19, 33-37). 20ª La sepultura (Mc. 15, 42-45).

Como vemos, a pesar del número subido de estaciones, el autor no se sale del tema de la Pasión: comienza en el tribunal y termina en el sepulcro.

Uno de los valores de este libro es el uso frecuente de la literatura cristiana primitiva: Clemente, Ignacio, etc., así como el uso, casi exclusivo como indicamos antes, del Antiguo y Nuevo Testamento.

Podemos incluir aquí un *Via Crucis* muy original, publicado por Ludger Stüper: *Kreuzweg*, con textos del P. A. Delp.

El P. Alfred Delp S. J. murió en la última guerra en un campo de concentración. Estando ya muy próximo a la muerte, dejó estampadas en su diario unas páginas de un gran valor religioso. El P. Stüper toma ahora esas páginas, y traza un paralelismo entre la vida íntima del mártir (tal cual se transparenta en las páginas del diario) y el *Via Crucis* de Cristo, siguiendo el esquema tradicional de las 14 estaciones.

De gran valor, dentro del arte religioso, son las ilustraciones de Willi Dirx: por sus trazos vigorosos y por su patetismo sincero se acercan un poco al estilo de Rouhault.

EDMUNDO F. SUTCLIFFE. *Dios y el sufrimiento*, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (217 págs.). Herder, Barcelona, 1959.

Esta obra, cuyo título en inglés es *Providence and Suffering in the Old Testament*, viene a ser el complemento de otra que había escrito años antes: *The Old Testament and the Future Life* (The Bellarmine Series, Burns Oates, Washbourne, 1946). Esto explica que algunos temas estrechamente relacionados con el problema del sufrimiento, tales como la doctrina del *sheol* y del purgatorio, no sean tratados en este libro. Cuando menciona el *sheol*, en el capítulo dedicado a los salmos (p. 101), se limita a remitir en nota a su obra anterior, donde el tema es examinado largamente. Dado que este libro se dirige también a lectores no especializados, hubiera convenido una alusión más explícita, al menos en la edición castellana.

Dios y el sufrimiento es una obra de vulgarización, escrita por un especialista: conoce las diversas opiniones acerca de un pasaje, y ocasionalmente las discute (pp. 136-140, 183 y ss.), hay abundante alusión a la bibliografía antigua y también a la más reciente (pp. 7-9, 31, 55, 93, y *passim*); pero el libro consiste fundamentalmente en la exposición de una síntesis, y no en la discusión detallada de las razones que en cada caso fundamentan su opinión.

Antes de entrar a estudiar el tema del sufrimiento en la Sagrada Escritura, el autor señala las opiniones de los pueblos que más intervienen en la historia de Israel: griegos, romanos, egipcios (cap. I), asirios y babilonios (cap. II). El capítulo III trata del primer pecado y sus consecuencias, contrastando el relato bíblico con las narraciones del Próximo Oriente que pudieran parecer similares. Por razón de la solidaridad de la raza humana, nosotros somos participantes en el pecado de nuestros primeros padres y, en su consecuencia, del sufrimiento y la muerte. Por eso consagra luego un capítulo a la solidaridad corporativa. Ahí muestra el intenso sentimiento de solidaridad que existía entre los antiguos agipcios, babilonios y hebreos, y que les hacía encontrar natural que la familia, y no el individuo, fuera el responsable directo de las acciones de sus miembros. Esta sigue siendo hasta nuestros días la ley del desierto, que los ingleses han respetado en sus relaciones con las tribus árabes. "Estas consideraciones acerca de la solidaridad que subsiste entre los miembros de varios grupos, ya sean naturales o puramente sociales, entre los miembros de la familia, ciudad y nación, nos ayudan a comprender el hecho de que el sufrimiento, que para algunos es un castigo, para otros puede no ser otra cosa sino la consecuencia natural de ser miembros de tal grupo" (p. 92). No se crea, sin embargo, que la doctrina de la responsabilidad individual fué desconocida de los israelitas. Ella aparece en el Exodo y en Génesis, pero sobre todo en los profetas Jeremías y Ezequiel. Este es el tema del capítulo VI. El cap. V está consagrado a la doctrina de los salmos; el séptimo y el octavo, al sufrimiento del inocente; y tratan respectivamente del Siervo de Yahvé y de Job. El noveno, muestra el gran cambio que se operó de las ideas concernientes al sufrimiento, cuando la providencia de Dios condujo finalmente al pueblo judío a la revelación de una vida futura, en donde podían continuar las retribuciones y los castigos. En los salmos, se reconocía a Dios como guardián del orden moral, que daba los premios y los castigos. Pero como no había sino esta vida para darlos,

ellos no podían ser otros que la riqueza, la salud, la vida larga, la descendencia numerosa, la paz del alma, etc. Y así se explica la paradoja de que mientras el Nuevo Testamento alaba la pobreza y la humillación (cap. X), el Antiguo ve en las riquezas y en el reconocimiento final de los hombres el signo de la bendición de Dios y el premio de una vida justa (Cap. V). El descubrimiento capital de la vida futura no ocurre sino poco antes de la venida del Salvador, en el siglo III y II A.C. El libro termina con una recapitulación en donde se señalan las etapas que Dios hizo recorrer a su Pueblo en la revelación progresiva del sentido del sufrimiento.

Dios y el sufrimiento es una síntesis que se mostrará valiosa, tanto para el especialista como para el laico culto. Para el primero, tendrá el interés de ayudarle a ver claro las grandes líneas de su saber; para el segundo, será una introducción a la lectura de la Biblia, con miras a buscar en ella la solución al hondo problema del sufrimiento.

A. Gaete, S. I.

GUSTAVE THILS, *Santidad cristiana: Compendio de Teología Ascética.* (639 págs.). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1960.

Es excelente el planteo de todo el libro. Su autor empieza acertadamente por la exposición de la santidad (primera parte), como manifestación del *misterio de Cristo* en sus miembros (segunda parte), y sus efectos en todo el ser psicológico del hombre (tercera parte). Esta sería la exposición estática del *misterio del hombre que se reviste de Cristo*. Con la cuarta parte comienza a exponer su aspecto dinámico: la vida, crecimiento del misterio de Cristo en el cristiano, los medios y condiciones para obtenerlo (quinta parte), los obstáculos que hay que superar (sexta parte). Un apéndice original nos da una visión sintética de las líneas de fuerza de las diversas escuelas de la espiritualidad, y sus principales obras a lo largo de los siglos (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 97).

La exposición es escueta, pero clara; su lectura requiere cierta iniciación, pero no muy grande. Creo que los laicos con cultura religiosa se pueden aprovechar grandemente de este libro: la intención del autor fué escribirlo para ellos, y creo que obtiene su fin.

Tanto el índice de autores como sobre todo el de materias, están hechos con mucho cuidado: el segundo es un elemento utilísimo para encontrar rápidamente el tópic buscado. Excelente bibliografía, sobre todo en idioma francés. Los traductores se preocuparon en dar la versión castellana de muchos de los libros citados.

Vamos a contentarnos con citar algunas ideas que hemos encontrado leyendo el libro, y que pueden resultar interesantes a nuestros lectores. En el pleno concepto de la santidad hay que tener en cuenta la correspondencia humana: el hombre ha de colaborar concientemente, al participar de la santidad de Dios (pp. 22-23). La santidad es esencialmente una actuación cada vez más plena de la caridad que rectifica y ordena todo el hombre hacia Dios (pp. 25-26). La vida teológica tiene una dimensión temporal, que el autor aprovecha para ofrecernos un

planteo original y exacto de la misma (pp. 27 y 55). La santidad cristiana exige una actividad teológica cada vez más plena y consciente, que es algo más que vida contemplativa (p. 33). El criterio de la santidad es vivir fiel y constantemente el *centro* de cada virtud en su propio estado (pp. 37-38). Hay una santidad en variadas formas, a la que todos están llamados (p. 39) las diversas espiritualidades se basan en las diversas formas de santidad (p. 48). Todos están obligados a querer progresar con regularidad en la santidad (San Francisco de Sales), es decir, atender a practicar una caridad más perfecta de la que se ha practicado antes (p. 57).

Digamos con todo que el autor minimiza la profesión de tender a la santidad en el estado religioso, haciendo consistir su elemento específico en el mero compromiso externo, público y jurídico (véase el último párrafo del inciso titulado *La Profesión*). Habría que señalar que ese compromiso, exterior y público, tiene una base óptica, pues es necesario que la santidad de la Iglesia sea orgánicamente visible, por ser ella un Cuerpo viviente.

E. E. Fabbri, S. I.

MARC ORAISON, *Amour ou Contrainte?, Quelques aspects psychologiques de l'éducation religieuse*. (189 págs.). Spes, Paris, 1957.

— *Amor o Violencia?, Algunos aspectos psicológicos de la educación religiosa*. (183 págs.). Sígueme, Salamanca, 1959.

El llamado de atención que, en la *Introducción* del presente libro, se hace con energía y a veces acritud, tiene todo su peso y su verdad. Actualmente, por desgracia, se encara la religión como una *asignatura*, una *materia de enseñanza*; no sólo desligada, como anota el autor, del proceso psíquico de la evolución del niño, sino también de la realidad sobrenatural soberanamente activa que es la Fe. Se habla de *profesor*, *materia* y *alumno*, en vez de *anunciador*, *mensaje* y *cate-cúmeno*.

Marc Oraison estudia este aspecto renovador desde el punto de vista psicológico. No trata expresamente de lo sobrenatural, ni se coloca dentro de la Tradición Pedagógica Cristiana. El lector no tiene que descuidar lo sobrenatural, pero no exigi-selo al autor (cfr. Lum. Vit., 2 (1958) p. 350).

Si su subtítulo es: *Algunos aspectos de la educación religiosa*, no nos engañemos pensando que tenemos delante unas fases dislocadas o un ángulo de visión estrecho sobre educación religiosa. Un nexo da cohesión a todo el libro y a toda la enseñanza religiosa. Sus palabras pueden ser la guía de su concepción: "La actitud religiosa es ante todo y esencialmente ésta: la aceptación del diálogo con un Infinito Trascendente que nos habla; es decir, la Fe" (p. 18). El desarrollo de este diálogo entre Dios y el niño es su preocupación. Porque "el comportamiento humano se sitúa en un diálogo entre personas, en un mundo de relaciones: relaciones entre los hombres, y relaciones del hombre con Dios" (p. 43). Este diálogo con Dios supone la Fe, y la Fe es el objetivo propio y específicamente cristiano de la

formación religiosa. Por eso este diálogo es un don (p. 129). El almacén, pues, de toda enseñanza religiosa se encuentra en el desarrollo de este diálogo; y los conocimientos religiosos y la instrucción moral tendrá la posibilidad de enraizarse y hacerse algo personal y vívido (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959) pp. 133-135).

¿En qué consistirá la educación religiosa?: “en facilitar al niño su contacto personal con Alguien” (p. 187). Los educadores tendrían que tener en cuenta este presupuesto, y mucho más los profesores de religión, al transmitir el mensaje.

Este libro de Marc Oraison, si no constituye algo definitivo, indica por dónde se puede avanzar en la revisión de los métodos de enseñanza religiosa, y explicar el por qué de muchos fracasos.

H. A. Correas, S. I.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

- el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto de filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.
- la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Esta sección se publica en cuatro partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en la primera entrega del año.
2. **Fichero de Teología**, en la segunda entrega.
3. **Selección de Filosofía**, en la tercera entrega.
4. **Selección de Teología**, en la cuarta entrega.

SIGLAS DE REVISTAS

- AA** = *Anthologica Annua*. Roma.
ACME = *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale*. Milano.
AF = *Archivio di filosofia*. Roma.
AFrH = *Archivum Franciscanum Historicum*. Firenze.
AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris.
AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma.
AIA = *Archivo Iberoamericano*. Madrid.
AIDS = *Arquivos do Instituto de direito*. São Paulo.
AIIP = *Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas*. San Luis (Argentina).
AIAnd = *Al-Andalus*. Madrid-Granada.
AISr = *Alma Studies*. California.
Alv = *Alvernia*. México.
ALw = *Archiv für Liturgie-wissenschaft*.
AmCl = *L'Ami du Clergé*. Paris.
Ang = *Angelicum*. Roma.
Anton = *Antonianum*. Roma.
AnBal = *Analecta Bollandiana*. Bruxelles.
Anth = *Anthropos*. Freiburg.
AOr = *L'anneau d'Or*. Paris.
Aph = *Archives de Philosophie*. Paris.
Apal = *Apollinaris*. Roma.
Arb = *Arbor*. Madrid.
As = *Asia*. Hong Kong.
At = *Athenas*. Madrid.
ATG = *Archiv Teológico Granadino*. Granada.
- AUCE** = *Anales de la Universidad Central del Ecuador*. Quito.
AUCH = *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago.
AUCV = *Anales de la Universidad Central de Venezuela*. Caracas.
Aug = *Augustinus*. Madrid.
BC = *Bellarmino Commentary*. Heythrop.
BEP = *Boletín de Estudios Políticos*. Mendoza. Argentina.
BFCL = *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*. Lyon.
Bib = *Biblica*. Roma.
Bijdr = *Bijdragen*. Leuven.
BIRA = *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. Perú.
Ba = *Bolívar*. Bogotá.
BaEPa = *Boletín de Estudios Políticos*. Mendoza.
BaMenEst = *Boletín Mensual de Estadística*. Ministerio de Hacienda. Buenos Aires.
Bra = *Broteria*. Lisboa.
BUC = *Boletín de la Universidad Compostelana*. Santiago de Compostela.
Burg = *Burgense*. *Collectanea científica*. Burgos.
BVCh = *Bible et Vie chrétienne*. Paris.
BZ = *Biblische Zeitschrift*. Paderborn.
CoLa = *Cahiers Laënnec*. Paris.
CARS = *Cahiers d'action religieuse et sociale*. Paris.
CBQ = *Catholic Biblical Quarterly*. (The). Washington.
CCM = *Cahiers de civilisation médiévale*. Poitiers.
CdV = *Città di Vita*. Firenze.

- CDC** = Cuadernos de la democracia cristiana. Buenos Aires.
CdD = Ciudad de Dios (La). El Escorial (España).
CF = Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires.
CHA = Cuadernos Hispanoamericanas. Madrid.
Chr = Christus. Paris.
CiCot = Civiltà Cattolica. Roma.
CITom = Ciencia Tomista. Madrid.
CLEH = Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana. Montevideo.
CoFr = Collectanea Franciscana. Roma.
Conv = Convivium. Barcelona.
Com = Comunidad. Buenos Aires.
CpR = Commentarium pro Religiosis et Missionariis. Roma.
CrM = Cristo al mundo. Madrid.
Cr = Critique. Paris.
Cris = Crisis. Barcelona.
Crit = Criterio. Buenos Aires.
CS = Cahiers Sianiens. Paris.
Cuod = Cuadernos. Buenos Aires.
CuBi = Cultura Bíblica. Segavia.
CUN = Cultura Universitaria. Caracas.
CuTe = Cuadernas Teológicas. Buenos Aires.
CyF = Ciencia y Fe. Buenos Aires.
DC = Doctor Communis. Roma.
DCat = Digest Cattolico (II). Napoli.
DEc = Diritta Ecclesiastica (II). Roma.
DemCr = Democracia Cristiana. Buenos Aires.
DeC = Développement et Civilizations. Paris.
Did = Didascalia. Rasario.
DinS = Dinámica Social. Buenos Aires.
Diog = Diogenes. Unesca. Paris.
Div = Divinitas. Roma.
DocCot = Documentation Catholique. Paris.
DRel = Digest Religioso (II). Rama.
DTh = Divus Thomas. Piacenza.
Ech = Economía Humana. Bs. Aires.
Ed = Educadores. Madrid.
Educ = Educateurs. Paris.
EphCar = Ephemerides Carmeliticæ. Roma.
EphL = Ephemerides Liturgicæ. Rama.
EphM = Ephemerides Mariologicæ. Madrid.
EphTL = Ephemerides Theologicæ Lovanienses. Louvain.
EqCh = Eglise qui chante. Paris.
Esp = Esprit. Paris.
EspB = Espíritu. Barcelona.
Est = Estudios. Madrid.
EstAm = Estudios Americanos. Sevilla.
EstBA = Estudios. Buenos Aires.
EstBi = Estudios Bíblicos. Madrid.
EstCom = Estudios sobre el Comunismo. Santiago de Chile.
EstEc = Estudios Eclesiásticos. Madrid.
EstF = Estudios Filasóficos. Santander.
EstFr = Estudios Franciscanos. Barcelona.
EstL = Estudios Lulianos. Palma de Mallorca.
EstM = Estudios Marianos. Madrid.
EstRG = Estudios. Rio Grande.
Et = Etudes. Paris.
ETF = Estudios teológicos y filológicos. Buenos Aires.
EtF = Etudes Franciscaines. Paris.
EtPh = Etudes Philosophiques (Les). Paris.
EtThR = Etudes Théologiques et Religieuses. Montpellier.
EX = Ecclesiastica Xaveriana. Bagatá.
FHC = Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo.
Fil = Filosofía. Lisboa.
FilTo = Filosofía. Torino.
FiTer = Finis Terræ. Santiago de Chile.
FN = Feu Nouveau. Bélgica.
FoVi. = Fonti vive. Varese.
FrSt = Franciscan Studies. New York.
FS = Fomento Social. Madrid.
FyL = Filosofía y Letras. México.
G = Gregorianum. Roma.
GM = Giornale di Metafisica. Genova.
GuL = Geist und Leben. München.
HistJB = Historisches Jahrbuch. München.
HKor = Herder-Korrespondenz. Freiburg.
HTR = Harvard Theological Review (The). Massachusetts.
Hu = Humanitas. Tucumán.
HyD = Hechos y Dichos. Zaragoza.
Io = Iatria. Buenos Aires.
ICI = Informations Catholiques Internationales. Paris.
Ir = Irénikon. Chevetagne, Belgique.
Ist = Istitina. Baulogne-sur-Seine.
IyV = Ideas y Valores. Bogotá.
ITHQ = Irish Theological Quarterly (The). Maynooth.
JBL = Journal of Biblical Literature. Pennsylvania.
JBR = Journal of Bible and Religion (The). Massachusetts.
JISt = Journal of Interamerican Studies. Florida.

- JPs** = Journal de Psychologie. Paris.
JThSt = Journal of Theological Studies (The). Londres.
KSt = Kant-Studien. Köln.
Kyr = Kyrios. Buenos Aires.
KuD = Kerygma und Dogma. Göttingen.
Laur = Laurentianum. Roma.
LetV = Lumière et Vie. Saint Alban-Leyse. Savoie.
LThPh = Laval Théologique et Philosophique. Québec.
I.V = Lumen Vitae. Bruxelles.
Lu = Lumen. Vitoria.
LVS = Lumière et Vie Supplément biblique de Paroisse et Liturgie. Abbaye de Saint-André.
MA = Moyen Age. Bruxelles.
Man = Manresa. Barcelona.
Mar = Marianum. Roma.
MasOuv = Masses Ouvrières. Paris.
MaSt = Marien Studies. New Jersey.
MD = Maison Dieu. Paris.
MEc = Monitor Ecclesiasticus. Roma.
MéiScR = Mélanges de Science Religieuse. Lille.
Men = Mensaje. Santiago de Chile.
Mi = Mind. Oxford.
MiCo = Miscelánea Comillas. Comillas.
MisB = Missionary Bulletin. Tokyo.
ManC = Monte Carmelo (El). Burgos.
MPer = Mercurio Peruano. Lima.
MS = Mundo Social. Madrid. Zaragoza.
MSch = Modern Schoolman (The). Saint Louis.
MSt = Mediaeval Studies. Toronto.
NCS = Notre Catechèse. Supplément.
NEF = Notas y Estudios de Filosofía. Tucumán.
NoT = Norte. Tucumán.
NaVe = Nova et Vetera. Ginebra.
NRTh = Nouvelle Revue Théologique. Louvain.
NRPed = Nouvelle Revue Pédagogique. Malonne.
NSch = New Scholasticism (The). Washington.
NTSt = New Testament Studies. Cambridge.
OCat = Orbis Catholicus. Barcelona.
Ori = Oriente. Madrid.
OrS = L'Orient Syrien. Paris.
OrSoc = Orientamenti Sociali. Milano.
Pan = Panorama de la economía argentina. Buenos Aires.
PanEc = Panorama Económico. Santiago. Chile.
PCat = Pensée catholique (La). Paris.
Ped = Pédagogie. Paris.
Pen = Pensamiento. Madrid.
PenCr = Pensamiento Cristiano. Buenos Aires.
Pens = Pensiero (Il). Milano.
PetL = Paroisse et Liturgie. Paris.
PetM = Paroisse et Mission. Paris.
Ph = Philosophia. Mendoza.
PhPhR = Philosophy and Phenomenological Research. New York.
PhScA = Philosophy of Science Ass'n. Michigan.
PP = Pastoral Popular. Santiago de Chile.
PhTa = Philosophy Today. Indiana.
PRMCL = Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica. Roma.
Pro = Prometeo. Bogotá.
PsInd = Psicología Industrial. Buenos Aires.
Psig = Psiquiatría. Buenos Aires.
PyEsp = Política y Espíritu. Santiago. Chile.
QLP = Questions Liturgiques et Paroissiales (Les). Louvain.
RAE = Revista Agustiniana de Espiritualidad. Calahorra. España.
RAM = Revue d'Ascétique et Mystique. Toulouse.
RAP = Revue de l'Action populaire. Paris.
RasF = Rassegna di Filosofia. Roma.
RasMI = Rassegna mensile di Israel (La). Roma.
RB = Revue Biblique. Paris.
RBen = Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous.
RBib = Revista Bíblica. Buenos Aires.
RC = Revista de Ciencias. Lima. Perú.
RCal = Revista Calasancia. Madrid.
RCB = Revista de Culturo Bíblica. São Paulo.
RCF = Revista cubana de filosofía. Cuba.
RCJS = Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales. Santa Fe.
RCR = Revue des Communautés Religieuses. Louvain.
RD = Revista de Derecho. Concepción (Chile).
RDC = Revue de Droit Canonique. Strasbourg.
RDF = Revista dominicana de filosofía. Santo Domingo.
RDM = Revue des Deux Mondes (La). Paris.
Re = Relations. Montreal.
REA = Revista Eclesiástica Argentina. Buenos Aires.

- REAm** = Revista de Estudios Americanos. Sevilla.
REAug = Revue des études augustiniennes. Paris.
REcB = Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro.
RechSR = Recherches de Science Religieuse. Paris.
REDC = Revista Española de Derecha Canónico. Madrid.
REP = Revista de Estudios Políticos. Madrid.
REsp = Revista de espiritualidad. Madrid.
Resp = Responsables. Paris.
REsth = Revue d'Esthétique. Paris.
RET = Revista Española de Teología. Madrid.
Reun = Re-Union. Madrid.
RFCE = Revista de la Facultad de Ciencias Económicas. Buenos Aires.
RFCR = Revista de Filosofía. Costa Rica.
RFFH = Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Córdoba.
RFLP = Revista de Filosofía. La Plata.
RFM = Revista de Filosofía. Madrid.
RFRPs = Revue Française de Psychanalyse. Paris.
RFNS = Revista di Filosofia Neoscolastica. Milano.
RH = Revista de Historia. São Paulo.
RHA = Revista de Historia de América. México.
RHE = Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.
RHPhR = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris.
RHR = Revue d'Histoire des Religions. Paris.
RIE = Revista Interamericana de Educación. Bogotá.
RIF = Revista del Instituto de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba.
RIPh = Revue Internationale de Philosophie. Bruxelles.
RIPs = Revista Internacional de Psicología. Quito. Ecuador.
RivE = Rivista di Estetica. Torino.
RivRosm = Rivista Rosminiana. Domodossola.
RJ = Revista Javeriana. Bogotá.
RJBA = Revista Jurídica. Buenos Aires.
RL = Revue Liberale (La). Paris.
RLA = Revista Litúrgica Argentina. Buenos Aires.
RMM = Revue de Métaphysique et Morale. Paris.
RPar = Revista de Parapsicología. Buenos Aires.
RPF = Revista Portuguesa de Filosofia. Braga.
RPH = Revue Philosophique. Paris.
RPhL = Revue Philosophique de Louvain. Louvain.
RQ = Revue de Qumran. Paris.
RSPT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris.
RSR = Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg.
RT = Revue Thomiste. Paris.
RTAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiéval. Louvain.
RTe = Revista de Teología. La Plata (Argentina).
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne.
RTrab = Revista de Trabajo. Madrid.
RUM = Revista de la Universidad de Madrid. Madrid.
RUNC = Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
RUO = Revue de l'Université d'Ottawa. Ottawa.
RyC = Religión y Cultura. Madrid.
RyF = Razón y Fe. Madrid.
RythM = Rythmes du Monde. Bruges.
S = Surge. Vitoria.
Sal = Salesianum. Torino.
Salm = Salmanticenses. Salamanca.
ScC = Scuola Cattolica (La). Milano.
Sch = Scholastik. Frankfurt.
SdT = Signes du Temps. Paris.
ScE = Sciences Ecclésiastiques. Montreal.
ScriptV = Scriptorium Victorienne. Vitoria.
Sem = Seminarios. Salamanca.
Sef = Sefard. Madrid.
SeSa = Seelsorger (Der). Wien.
SEr = Sacris Erudiri. Steenbrugge.
SIC = SIC. Caracas.
SJPhPs = Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. Salzburg.
So = Sophia. Padova.
Soc = Sociometry. New York.
SocCamp = Social Compass. Bruxelles.
SS = Serviço social. São Paulo.
ST = Sal Terrae. Santander.
Stia = Sapientia. La Plata.
StMR = Studia Montis Regii. Montreal.
Stud = Studium. Bogotá.
StCat = Studi Cattolici. Roma.
StZ = Stimmen der Zeit. München.
Symp = Symposium. Recife.

- T** = Thought. New York.
Teo = Teoresi. Messina.
TEsp = Teología Espiritual. Valencia.
ThDig. = Theology Digest. Kansas.
Theo = Theologica. Braga.
Theol = Theologion (The). Woodstock, Maryland.
ThSt = Theological Studies. Woodstock, Maryland.
ThTo = Theology Today. New Jersey.
TLZ = Theologische Literaturzeitung. Berlin.
TyV = Teología y Vida. Santiago de Chile.
Un = Universidad. Monterrey. México.
UnA = Universidad de Antioquía. Medellín.
UNCo = Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
Univ = Universitas. Bogotá.
UPBo = Universidad Pontificio Bolivariana. Medellín.
USF = Universidad de Santa Fe. Argentina.
VD = Verbum Domini. Roma.
Ve = Verbum. Rio de Janeiro.
VerbC = Verbum Caro. Basel.
Ver = Veritas. Porto Alegre.
VeV = Verdade e Vida. Recife.
ViPast = Vida pastoral. Buenos Aires.
VivAf = Vivant Afrique. Belgique.
Vo = Vozes. Petropolis.
VS = Vie spirituelle (La). Paris.
VSR = Vocations sacerdotales et religieuses. Toulouse.
VSS = Vie Spirituelle (La). Supplément. Paris.
VyL = Virtud y Letras. Manizales.
VyV = Verdad y Vida. Madrid.
Wm = Worldmission. New York.
WuW = Wissenschaft und Weltbild. Wien.
WW = Wort und Wahrheit. Freiburg.
Xen = Xenium. Córdoba.
ZAW = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck.
ZNW = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Tübingen.
ZPhF = Zeitschrift für Philosophische Forschung. Meisenheim/Glan.

CLASIFICACION POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—Introducción a la Filosofía.

- 1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—Lógica.

- 1.—Introducción general.
- 2.—Lógica formal tradicional.
- 3.—Logística, lógica matemática, metalógica.
- 4.—Actualidades.

III.—Crítica de las Ciencias.

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—Teoría del Conocimiento.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.

- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—Metafísica Ontológica.

- 1.—Antropología: expresión, intelectualismo.
- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales, valor.
- 3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente, persona.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Teodicea.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Conocimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Filosofía Natural.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—Psicología.

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.
- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—Ética.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—Filosofía del Derecho.

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—Filosofía del Lenguaje.

- 1.—Introducción: psicología lingüística.
- 2.—Naturaleza del lenguaje.
- 3.—Origen, evolución.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—Filosofía del Arte.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Expresión estética.
- 5.—Literatura y artes: pintura, escultura, música.
- 6.—Historia de la estética.
- 7.—Actualidades.

XIII.—Sociología.

- 1.—Introducción: sociología teórica y empírica. Método, principios, relaciones con otras ciencias. Historia de la sociología.
- 2.—Sociografía, estadística.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: liberalismo, capitalismo, socialismo, democracia, comunismo. Doctrina social cristiana.
- 4.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones. Problemas raciales.
- 5.—Vida social: familia, clases sociales, profesiones, plagas.
- 6.—Acción social: educación, higiene, vivienda. Asistencia social.
- 7.—Problemas del trabajo: en el agro, industria, comercio. Salarios. Contratos colectivos. Conflictos: huelgas, look-out. Aprendizaje y capacitación.
- 8.—Organización social: sindicalismo, asociaciones profesionales y patronales. Empresa: relaciones humanas, participación en la gestión y en los beneficios. Cooperativas. Legislación y previsión social.
- 9.—Economía: producción, distribución, consumo. Comercio. Banca, moneda, inflación. Impuestos. Agricultura. Geografía económica. Economía internacional.
- 10.—Política; Partidos políticos.
- 11.—Relaciones internacionales: colonias, movimientos de independencia.
- 12.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, congresos. Estudios sociales, económicos o políticos sobre determinados países.

XIV.—Filosofía de la Cultura.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.

- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.
- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XV.—Filosofía de la Historia.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—Filosofía de la Educación.

- 1.—Introducción: noción, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.

- 3.—Educación moral y religioso.
- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades.
- 7.—Educación escolar.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—Historia de la Filosofía.

- 1.—Griegos y romanos.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGIA

I.—Teología general.

- 1.—Introducción a la teología.
- 2.—Problemas de método.
- 3.—Orientaciones teológicas.
- 4.—Relaciones fundamentales: teología-filosofía; teología-ciencias; teología-cultura; teología-vida.
- 5.—Actualidades: congresos; repertorios; bibliografía.

II.—Teología fundamental.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Fenomenología religiosa.
- 3.—Historia de las religiones; etnología religiosa.
- 4.—Revelación y cristianismo.
- 5.—Apologética de la Iglesia.
- 6.—Acatólicos y ecumenismo.
- 7.—Fuentes teológicas: Escritura, Tradición. Liturgia... Historia del dogma.
- 8.—Fe y dogma.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—Teología dogmática.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Dios: existencia y atributos divinos; Ssmo. Trinidad.
- 3.—Creación y elevación; el hombre; orden sobrenatural y pecado original; pecado; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Dogmático de la Iglesia. Cuerpo místico.
- 6.—Grocia y virtudes.
- 7.—Sacramentos; sacramentalismo.
- 8.—Teología de las realidades terrestres. Teología del laicado. El cristiano frente al mundo.
- 9.—Escotología; novísimos.
- 10.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IV.—Mariología.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Prerrogativas.
- 3.—Moría y la Iglesia.
- 4.—Culto mariano. María y el arte.
- 5.—Actualidades: congresos; bibliografía.

V.—Teología moral.

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Derecho canónico.

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosas: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
- 4.—Procesos.
- 5.—Penas y delitos.
- 6.—Historia.
- 7.—Derecho internacional público y privado, misional, oriental.
- 8.—Derecho comparado.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Sagrada Escritura.

- 1.—Introducción general y particular. Historia de la exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), pasión, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
- 7.—San Pablo: vida, cartas.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VIII.—Teología ascético-mística.

- 1.—Vida espiritual en general.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 3.—Vida religiosa.
- 4.—Cuestiones místicas.
- 5.—Hagiografía.
- 6.—Historia de la espiritualidad. Escuelas. Escritores y figuras históricas.
- 7.—Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Ejercicios espirituales.
- 8.—Escritos; ediciones críticas.
- 9.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IX.—Historia.

- 1.—Arqueología cristiana.
- 2.—Padres; escritores eclesiásticos.
- 3.—Magisterio: concilios; símbolos (siglos I-VII).
- 4.—Errores, herejías, cisma (siglos I-VII).
- 5.—Medievales: teólogos, escuelas; magisterio.
- 6.—Medievales: errores, herejías, cisma.
- 7.—Renacimiento y edad moderna: teólogos, magisterio.
- 8.—Renacimiento y edad moderna: errores, herejías.
- 9.—Siglos XIX y XX: teólogos, magisterio.
- 10.—Siglos XIX y XX: protestantismo, modernismo, otros.
- 11.—Teología oriental.
- 12.—Vida monástica. Ordenes, congregaciones.
- 13.—Teología de la historia.
- 14.—Actualidades: congresos; bibliografía.

X.—Pastoral.

- 1.—Generalidades. Formación pastoral. Kerigmática.
- 2.—Sociología religiosa.
- 3.—Psicología pastoral.
- 4.—Pastoral de la doctrina. Catequética, predicación.
- 5.—Misiones. Campañas.
- 6.—Pastoral parroquial.
- 7.—Organizaciones.
- 8.—Pastoral litúrgica. Sacramentos.
- 9.—Dirección espiritual. Confesión.
- 10.—Problemas vocacionales: sacerdotales y religiosos.
- 11.—Pastoral especial con hombres, mujeres y niños.
- 12.—Pastoral matrimonial y familiar.
- 13.—Ejercicios espirituales.
- 14.—No-católicos. Protestantes, iglesias separadas, ecumenismo.
- 15.—Pastoral en medias intelectuales y obreros. Comunismo.
- 16.—Instrumentos de apostolado.
- 17.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XI.—Liturgia.

- 1.—Doctrina: valor, fuentes litúrgicas, magisterio, vida litúrgica.
- 2.—Historia.

- 3.—Ritos diversos.
- 4.—Sacramentos. Sacramentos; simbolismo.
- 5.—Miso.
- 6.—Rúbricas. Lo costumbre en liturgio.
- 7.—Año litúrgico. Fiestos.
- 8.—Oficio divino.
- 9.—Movimiento litúrgico. Poraliturgios. Problemo de lo odoptoción.
- 10.—Arte sogrado.
- 11.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliogrofo.

XII.—Misionología.

- 1.—Documentos popoles y direcciones jerárquicas.
- 2.—Teología misionol.
- 3.—Estudios misionológicos; sociología; culturos.
- 4.—Historio.
- 5.—Divulgoción misionol.
- 6.—Postorol misionero.
- 7.—Cooperoción misionol: obros pontificias, institutos, movimientos loicos.
- 8.—Actualidades: jornodos, congresos, estadísticos, bibliogrofo.

FICHERO DE REVISTAS

(PUBLICADAS EN ESPAÑA, PORTUGAL E IBEROAMERICA)

TEOLOGIA

I TEOLOGIA GENERAL

2 PROBLEMAS DE METODO

- 738 **Morán, J.** Teología viva. — RyC., 4 (1959), 615-631.
739 **Ramírez, S.** Teología viva y vida teologal. — OCat., II-1 (1959), 128-135.

3 ORIENTACIONES TEOLOGICAS

- 740 **Blajot, J.** La Teología en marcha. — RyF., 159 (1959), 505-514.
741 **Disandro, C. A.** Teología historicista. — ETF., 1 (1959), 90-96.

4 RELACIONES FUNDAMENTALES

- 742 **Elorduy, E.** La potencia obedencial, punto de entronque de la metafísica cristiana y la teología. — RFM., 17 (1958), 483-498.
743 **Yerro Belmonte, M.** Los conceptos de la razón vital y su posibilidad cristiana. — CHA., 35 (1958), 179-196.

II TEOLOGIA FUNDAMENTAL

2 FILOSOFIA DE LA RELIGION

- 744 **Alvarez de Linera, A.** El Cardenal Newman. Estudio psicológico de una conversión. — REsp., 18 (1959), 380-406.
745 **Brie, R.** Para la psicología de la conversión. — CyF., 15 (1959), 63-70.
746 **Kloppenborg, B.** Percalços no verificação do Fato Maravilhoso. — REcB., 19 (1959), 310-344.
747 **Libanio, J. B.** O ateísmo moderno. — Ve., 16 (1959), 79-92.

3 HISTORIA DE LAS RELIGIONES

- 748 **Pacios, A.** La creencia de Dios en los pueblos infieles. — Arb., 43 bis (1959), 309-344.
749 **Picard, C.** Un balance de la religión antigua: la obra de Karl Karényi. — Diog., 25 (1959), 125-138.
750 **Suárez, M. E.** Apuntes sobre el Teosofismo. — Did., 13 (1959), 562-574.

4 REVELACION Y CRISTIANISMO

- 751 **Aumann, J.** La credibilidad de las revelaciones privadas. — TEsp., 3 (1959), 37-46.

5 APOLOGETICA DE LA IGLESIA

- 752 **Biot, F.** ¿Es la Iglesia una "potencia"? — Crit., 31 (1959), 46-49.
753 **Canright, D. M.** ¿Cambió el Papa el día de Sabat. — PenCr., 7 (1959), 236-248.
754 **García Extremeño, C.** Iglesia, Jerarquía y Carisma. — CiTom., 86 (1959), 3-64.
755 **Kloppenborg, B.** Prudência na Afirmação do Fato Milagroso. — REcB., 19 (1959), 521-539.

- 756 **Moreau, F. L. J.** O Milagre, Sinal de Deus. — REcB, 18 (1958), 645-655.
 757 **Réboli, J. J.** La controversia pascual. — RBib., 21 (1959), 181-185.
 758 **Toni Ruiz, T.** El ambiente milagrero y los primeros milagros de Lourdes. — HyD., 35 (1959), 91-103.

6 ACATOLICOS Y ECUMENISMO

- 759 **Anónimo.** La unión de las Iglesias. El concilio ecuménico. — Lu., 8 (1959), 62-78; 170-177.
 760 **Anónimo.** El Movimiento Ecuménico para la unión de las Iglesias. — OCat., II-1 (1959), 355-373.
 761 **Arias, L.** Ecumenismo (Etapas de un gran movimiento). — RyC, 4 (1959), 539-566.
 762 **Brilly, E. I.** Unidad y Ecumenismo. — EstBA., 48 (1959), 337-342.
 763 **Morillo, S.** Ante el Concilio de la Unidad. — Reun., 4 (1959), 99-104.
 764 **Muñiz, L. A.** Perspectivas del futuro concilio a la luz de los concilios de la Unión: Lugdunense II y Florentino. — RyF., 159 (1959), 575-588.
 765 **Riudor, Ig.** ¿Optimismo o pesimismo por los resultados del movimiento unionista. A los diez años de la primera Asamblea del consejo Ecuménico, Amsterdam 1948. — EstEc., 33 (1959), 7-38.
 766 **Sarrionandía, M.** Ecumenismo. — Reun., 4 (1959), 3-10.

III TEOLOGIA DOGMATICA

3 CREACION Y ELEVACION

- 767 **Benzo Maestro, M.** Evolución y dogma. — RUM., 8 (1959), 533-559.
 768 **Bernard, J.** A resposta da matéria. — Vo., 53 (1959), 651-659.
 769 **García Rodríguez, R.** Análisis y crítica de la Teología del pecado original a propósito de la XVII semana Española de Teología. — CITom., 86 (1959), 213-248.
 770 **Przywara, E.** Antropología cristiana. — OCat., II-1 (1959), 457-471.

4 CRISTOLOGIA

- 771 **Alonso, J. M.** Los criterios de valoración histórica en la historia del culto al Sgdo. Corazón de Jesús. — VyL., 17 (1959), 25-66, 169-202.
 772 **Chaves, T.** O Primado Universal de Cristo em S. Lourenço de Brindisi. — REcB., 19 (1959), 579-592.
 773 **Delgado Varela, J. M.** La encarnación del Verbo, obra de Dios. — Est., 15 (1959), 3-23; 345-369.
 774 **Ezquerro, J.** Sobre la "autonomía psicológica" de la humanidad de Cristo. — RET., 19 (1959), 243-252.
 775 **Incháurruga, P.** La Divinidad de Jesucristo en las Epístolas de San Pablo. — Lu., 8 (1959), 257-266; 317-327.
 776 **Jefferson, C. E.** La Deidad de Cristo. — PenCr., 6 (1958), 170-182.

5 DOGMATICA DE LA IGLESIA

- 777 **Barbosa Rocha, Z.** A Lei no Corpo Místico. — REcB., 19 (1959), 808-821.
 778 **Bettencourt, E.** A Doutrina do Corpo Místico no Pensamento Patrístico e Medieval. — REcB., 19 (1959), 289-309.
 779 **dos Anjos, M. V.** A Conceção Católica de Igreja (I). — REcB., 19 (1959), 796-807.
 780 **Rahner, K.** Primado y Episcopado. — OCat., II-1 (1959), 321-339.
 781 **Weber, A.** Santidade e Pecado no Corpo Místico. — REcB., 19 (1959), 555-568.

6 GRACIA Y VIRTUDES

- 782 **López Gallego R.** Fundamento y alcance de la sobrenaturalidad del acto de fe saludable. — RET., 19 (1959), 353-372.

- 783 **Rodríguez, V.** Inhabitación de la SS. Trinidad en el alma en gracia. — *CiTom.*, 86 (1959), 65-116.
 784 **Suárez G. G.** Excelencia objetiva y dignidad jerárquica de las virtudes. — *Est.*, 15 (1959), 25-89.

7 SACRAMENTOS

- 785 **Alvarez de Linera, A.** Cosmología de la Eucaristía. — *RET.*, 19 (1959), 289-307.
 786 **Fransen, P.** La confirmación. — *OCat.*, II-1 (1959), 412-441.
 787 **Rodríguez, M.** En torno al problema de la cantidad eucarística. — *RET.*, 19 (1959), 125-153.
 788 **Rooijen, P. G. van.** A Natureza do Sacrifício da Missa. — *REcB.*, 18 (1958), 656-670.

8 TEOLOGIA DE LAS REALIDADES TERRESTRES

- 789 **J. C. V.** Cristianismo e historia. — *PyEsp.*, 14 (1959), 13-16.
 790 **Lago, A.** Indiferencia y compromiso en el cristiano. — *Crit.*, 31 (1959), 53-54.
 791 **Lalaoíre, M.** Técnica y fe. — *Crit.*, 32 (1959), 572-575.
 792 **Leclercq, J.** La revolución del siglo XX. El cristiano frente a la sociedad comunitaria. — *Crit.*, 32 (1959), 367-371.
 793 **Santiago, F. M.** Función de los laicos en la Iglesia. — *VyL.*, 18 (1959), 331-340.
 794 **Serra, E.** Un estudio sobre los carismas de la mujer. — *Crit.*, 32 (1959), 692-693.
 795 **Spiazzi, R.** El valor del trabajo a la luz de Cristo. — *OCat.*, II-1 (1959), 529-537.
 796 **Vaz de Carvalho, J.** A renovação do diaconado? — *Bro.*, 69 (1959), 5-18.

9 ESCATOLOGIA

- 797 **Anónimo.** Actualidad del más allá en nuestro tiempo. — *OCat.*, II-1 (1959), 201-214.
 798 **Arias, L.** Boletín de Teología dogmática. Teología de la gracia (1950-58). — *Salm.*, 6 (1959), 199-245.
 799 **Durão, A.** Baptismo, salvação dos inocentes e iluminação final. — *Bro.*, 68 (1959), 405-415.
 800 **Kloppenborg, B.** A possibilidade de salvação para os não-Católicos. — *Vo.*, 53 (1959), 112-121.
 801 **Rodríguez, V.** Monitum del S. Oficio sobre el Bautismo de los Niños. — *CiTom.*, 86 (1959), 249-270.
 802 **Segarra, F.** Durando, ¿renovador o renovador? — *EstEc.*, 33 (1959), 185-192.
 803 **Silvestre Arrieta, J.** La Iglesia del intervalo: Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann. — *MiCo.*, 31 (1959), 191-297.

10 ACTUALIDADES

- 804 **Montsonis, S. y Basilio de Rubí.** Controversias actuales. — *EstFr.*, 60 (1959), 83-106.
 805 **Pozo, C.** XVII Semana Española de Teología. — *Est.Ec.*, 33 (1959), 134-141.

IV MARIOLOGIA

1 GENERALIDADES

- 806 **Alonso, J. M.** Virgo Corde. Exégesis contra Teología. — *EphM.*, 9 (1959), 175-228.
 807 **Fábrega, J. M.** Doctrina mariológica de Pio XII. — *EphM.*, 9 (1959), 9-50.
 808 **Fernández, D.** Función de María en la economía de la salvación según San Epifanio. — *RET.*, 19 (1959), 253-276.

- 809 **García Garcés, N.** En la raíz del misterio mariano. — EphM., 9 (1959), 439-460.
 810 **Peinador, M.** Conocimiento que de Jesús tuvo la Virgen. — EphM., 9 (1959), 283-304.
 811 **Rivera, A.** María "Sponsa Verbi" en la tradición bíblico-patristica. — EphM., 9 (1959), 461-478.

2 PRERROGATIVAS

- 812 **Bartolomei, T. M.** L'efficacia santificante della Maternità divina. — EphM., 9 (1959), 161-174.
 813 **Casado, Ov.** Doctrina Ferdinandi Q. Salazar de B. V. Mariae corredemptione. — EphM., 9 (1959), 101-112.
 814 **Colasanti, G. M.** La mediatrice di grazie nel "De Laudibus B. M. V." Di Riccardo da San Lorenzo (sec. XIII). — EphM., 9 (1959), 229-282.
 815 **Fernández, D.** La integridad virginal de María en San Epifanio y en la Iglesia primitiva. — VyL., 17 (1959), 135-147.
 816 **Saraiva Martins, J.** O "debitum peccati" em María segundo Egidio de Aparentação, O. E. S. A. — EphM., 9 (1959), 377-437.

3 MARIA Y LA IGLESIA

- 817 **Alcántara Martínez, P.** Lugar de María en el Cuerpo Místico de Cristo. — Salm., 6 (1959), 87-105.
 818 **Crisóstomo de Pamplona.** María y la Iglesia de San Buenaventura. — EstFr., 61 (1959), 189-202.
 819 **García, C.** La maternidad espiritual de María y la obra de las Misiones. — RET., 19 (1959), 155-173.
 820 **García Garcés, N.** De B. V. Maria, Matre Capitis Corporis Mystici. — EphM., 9 (1959), 70-78.
 821 **Philips, G.** Beatae V. M. locus et munus in Ecclesia. — EphM., 9 (1959), 51-67.

4 CULTO MARIANO

- 822 **Bandera, A.** La consagración a la Santísima Virgen y el establecimiento de su reinado. — TEsp., 3 (1959), 7-36; 223-249.
 823 **Basilio de S. Pablo.** Mariología de San Pablo de la Cruz. — EphM., 8 (1958), 125-138.
 824 **Berengueras de Vilar A.** María en la devoción y en la teología protestantes. — VyV., 17 (1959), 593-622.
 825 **Bueno, M. G.** Influjo del Corazón de María en la espiritualidad cristiana. — CITom., 86 (1959), 529-578.
 826 **Granero, J. M.** El Rosario y los errores de Molinos. (Una controversia menor en torno al Quietismo). — Man., 31 (1959), 211-224.
 827 **Gutiérrez, S.** Sistemización de la devoción a la Santísima Virgen. — RyC., 4 (1959), 276-290.
 828 **Pécantet, J.** O Reconhecimento Canónico dos Milagres de Lourdes. — Bro., 68 (1959), 369-388.
 829 **Sonet, J.** La dévotion mariale dans la prière française médiévale. — CyF., 15 (1959), 23-34

5 ACTUALIDADES

- 830 **Basilio de S. Pablo.** María y la Iglesia en el III congreso mariológico internacional. — TEsp., 3 (1959), 147-154.
 831 **Ortiz de Urtaran, F.** Testimonio de un Centenario. — Lu., 8 (1959), 50-58.
 832 **Pécantet, J.** O vicio fundamental d'uma recente crítica a Lourdes. — Bro., 68 (1959), 5-16.

V TEOLOGIA MORAL

1 PRINCIPIOS

- 833 **Iturrioz, J.** Persona y moral. — RyF., 159 (1959), 589-602.
 834 **Santamaría, C.** El pecado colectivo. — OCat., II-1 (1959), 353-365.

2 VIRTUDES Y PRECEPTOS

- 835 **Cagigal, J. M.** Deporte y moralidad individual. — Man., 31 (1959), 281-284.
 836 **de Arín Ormazábal, A.** ¿Es lícita la tortura policíaca? — HyD., 35 (1959), 533-542.
 837 **de Arín Ormazábal, A.** La publicidad puede llegar a ser inmoral. — HyD., 35 (1959), 853-860.
 838 **de Larrea, L. M.** Consideraciones morales sobre el baile. — S., 17 (1959), 126-136; 203-219.
 839 **de Paula Ferreira, F.** Os Direitos da Criança. — Vo., 53 (1959), 812-827.
 840 **Iturrioz, J.** Colaboración con el comunismo. — HyD., 25 (1959), 405-412.
 841 **Knoblauch, L. L.** La temeridad en los deportes y espectáculos, a la luz de los principios de moral. — VyV., 17 (1959), 471-505.
 842 **Molinero, M. R.** Obligatoriedad moral de las leyes penales. — VyV., 17 (1959), 623-646.
 843 **Pflieger, M.** La ocasión próxima y los pecados contra el 6º mandamiento. — OCat., II-2 (1959), 1-29.
 844 **Setién, J. M.** La injusticia social como situación sociológica del pecado. — Lu., 8 (1959), 228-241.
 845 **Setién, J. M.** Moral y derecho positivo en un caso de usufructo. — ScriptV., 6 (1959), 313-327.
 846 **Snoek, J.** Transplantação Orgânica entre Vivos Humanos. — REcB., 19 (1959), 785-795.
 847 **Vecilla de Las Heras, L.** Ordenamiento divino de la vida humana. — REDC., 14 (1959), 37-72.

3 SACRAMENTOS

- 848 **Díaz, G.** La moral matrimonial de la Iglesia anglicana a la luz de la doctrina católica. — CdD., 172 (1959), 145-165.
 849 **Granero, J.** Hijos ¿sí o no? — RyF., 160 (1959), 187-198.
 850 **Zurbano, F.** La pureza del matrimonio. — HyD., 35 (1959), 693-704.
 851 **Zurbano, F.** La pureza del matrimonio. — Man., 31 (1959), 225-234.

4 MORAL PROFESIONAL

- 852 **Alonso, V.** Límites morales de la experimentación humana. — Ia., 30 (1959), 10-11; 14.
 853 **Alonso Lobo, A.** Concepto teológico-jurídico del apostolado seglar. — REDC., 13 (1958), 5-40.
 854 **Andrés, R.** La percepción subliminar. — RyF., 160 (1959), 374-380.
 855 **Anónimo.** Sobre a Liceidade de Determinada Histerectomia. — REcB., 18 (1958), 770-774.
 856 **de Aspiazu, I.** Concepto cristiano de la pena y característica del tratamiento penitenciario según Pío XII. — Crit., 31 (1959), 50-52.
 857 **Domínguez, C. C.** Justo precio. — PyEsp., 216 (1959), 12-16.
 858 **Folliet, J.** La acción psicológica frente a la moral. — Crit., 32 (1959), 526-531.
 859 **Furlong, G.** Pío XII y los médicos. Allocuciones dedicadas a los médicos. — Ia., 30 (1959), 7-9.
 860 **Gutiérrez Martín, L.** El Estado Religioso en función del Apostolado. — VyL., 18 (1959), 9-27.
 861 **Janini Cuesta, J.** Los pecados graves y leves según San Cesáreo de Arles, fuente directa del "dictum Gratiani" (ante c. 4, D. 15), y su traducción en las Partidas. — REDC., 13 (1958), 117-123.

- 862 **Quiña González, J. A.** Psicología médica y psicoterapia. — *Ia.*, 30 (1959), 5-7.
 863 **Suenens, Mons.** Cristianismo y salud. — *Ia.*, 30 (1959), 15-17.
 864 **Thayer, W.** Remuneración justa. — *PyEsp.*, 216 (1959), 8-12.

5 HISTORIA

- 865 **Eguren, A.** De recursu a Praecepto Praelati. — *EX.*, 8-9 (1958-59), 137-160.
 866 **Molinero, M.** El concepto de ley en fray Alfonso de Castro. — *VyV.*, 17 (1959), 31-74.

VI DERECHO CANONICO

1 FUENTES Y PRINCIPIOS

- 867 **Jiménez y Urresti, T. I.** Ciencia y teología del Derecho Canónico, o lógica jurídica y lógica teológica. — *Lu.*, 8 (1959), 140-155.
 868 **Oesterle, G.** De coniecturis in iure canonico. — *REDC.*, 14 (1959), 393-430; 667-708.
 869 **Useros Carretero, M.** Temática relevante en los estudios actuales sobre la naturaleza peculiar del ordenamiento canónico. — *REDC.*, 14 (1959), 73-120.

2 PERSONAS FISICAS Y MORALES

- 870 **Acera, F. M.** Formación para la libertad. Madurez intelectual, emocional y ética. — *Sem.*, 5 (1959), 109-128.
 871 **Alonso, S.** La formación integral de quienes aspiran al sacerdocio en los estados de perfección. — *CiTom.*, 86 (1959), 177-211.
 872 **Alonso, S.** Los vicarios parroquiales. — *Salm.*, 6 (1959), 689-703.
 873 **Ample, V.** Observaciones en torno a los "Confesores de Seminaristas en vacaciones". — *Sem.*, 5 (1959), 129-139.
 874 **Anónimo.** Iglesia, Clero y Política. — *EstBA.*, 48 (1959), 565-568.
 875 **Cabreros de Anta, M.** La potestad dominativa y su ejercicio. — *Sal.*, 6 (1959), 569-617.
 876 **Hervada, J.** Los prefectos de disciplina en los seminarios mayores y la madurez psicológica de los seminaristas. — *Sem.*, 5 (1959), 81-108.
 877 **López Illana, F.** Algunas cuestiones jurídicas sobre la celebración de sínodos diocesanos. — *Salm.*, 6 (1959), 619-651.

3 COSAS: SACRAMENTOS, CULTO DIVINO, BIENES TEMPORALES DE LA IGLESIA

- 878 **Abad Gómez, A.** Mirando al Concilio. ¿Es innovador un reciente documento del Santo Oficio? — *Arb.*, 44 (1959), 33-47.
 879 **Alonso, S.** Censura y prohibición de libros. — *REDC.*, 14 (1959), 5-36.
 880 **Alvarez, S.** El nuevo Código de la música sacro-litúrgica. — *REDC.*, 14 (1959), 439-460.
 881 **Alvarez Menéndez, S.** El aspecto adulterino en la fecundación artificial. — *REDC.*, 14 (1959), 489-494.
 882 **de Salazar Abrisquieta, J.** Matrimonio cristiano y anomalías psíquicas. — *REsp.*, 18 (1959), 529-546.
 884 **Illanas, J.** Legislación vigente y doctrina postcodicial sobre la naturaleza jurídica del sacramento del matrimonio. — *ScriptV.*, 6 (1959), 35-92.
 885 **Kalverkamp, D.** A Devoção à Divina Misericórdia e o Santo Ofício. — *REcB.*, 19 (1959), 396-403.
 886 **Mans J. M.** En torno a la naturaleza jurídica de los impedimentos matrimoniales. — *REDC.*, 14 (1959), 793-804.

- 887 **Montserrat, V.** El contrato y la institución en el matrimonio. — *CiTom.*, 86 (1959), 117-128.
- 888 **Mostaza, A.** Sobre la naturaleza de la potestad de confirmar de los Ministros Extraordinarios de la Confirmación. — *REDC.*, 14 (1959), 503-516.
- 889 **Portero, L.** El matrimonio civil de los acatólicos en España. — *Lu.*, 8 (1959), 193-227.
- 890 **Portero, L.** Sala Segunda del Tribunal Supremo sobre el delito de Bigamia. — *REDC.*, 14 (1959), 495-500.
- 891 **Trib. Rotae Nuntiaturae Apostolicae Matritensis.** Consensus. — *REDL.*, 14 (1959), 475-487.

4 PROCESOS

- 892 **García Failde, J. J.** Prueba presuntiva en los procesos rotales de nulidad matrimonial por simulación total y parcial. — *REDC.*, 14 (1959), 727-752.
- 893 **Gordón I.** Jurisdicción Eclesiástica y Jurisdicción Civil. — *REDC.*, 14 (1959), 709-726.

5 PENAS Y DELITOS

- 894 **Carranza, F.** Cumplimiento de penas impuestas a clérigos y religiosos. — *REDC.*, 14 (1959), 467-471.
- 895 **Martínez de Lahidalga, J.** La coacción: contenido, evolución e incorporación al Codex. — *ScriptV.*, 6 (1959), 185-261.
- 896 **Richtmann, F. P. A.** Maçonaria e o Catolicismo nos Estados Unidos. — *Vo.*, 53 (1959), 321-326.

6 HISTORIA

- 897 **Castán Lacoma L.** El Origen del capítulo "Tametsi" del concilio de Trento contra los matrimonios clandestinos. — *REDC.*, 14 (1959), 613-666.
- 898 **Folgado, A.** La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto del derecho subjetivo. — *CdD.*, 172 (1959), 73-133.
- 899 **Folgado, A.** Los tratados "De Legibus" y "De Iustitia et Iure" en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII. — *CdD.*, 172 (1959), 457-484.
- 900 **Seco Caro, C.** Origen y función de los privilegios matrimoniales indios. — *EstAm.*, 16 (1958), 33-46.
- 901 **Wanher, G.** Las fuentes canónicas de Pedro Damiano y el movimiento de reforma antegregoriana en Italia. — *REDC.*, 14 (1959), 787-792.

7 DERECHO INTERNACIONAL PUBLICO Y PRIVADO, MISIONAL, ORIENTAL

- 902 **Alberdi, J. R.** El problema de los desplazados y el Derecho internacional. — *RyF.*, 159 (1959), 407-414.
- 903 **de Echeverría, L.** Iglesia y Estado: Notas acerca de la bibliografía reciente sobre el tema. — *REDC.*, 13 (1958), 73-99.
- 904 **Escanciano, E.** Un grave problema de derecho misional. — *EstEc.*, 33 (1959), 317-334.
- 905 **García Barriuso, P.** Confesionalidad y laicidad del Estado y del Derecho. — *VyV.*, 17 (1959), 747-758.
- 906 **Jiménez Urresti, T.** "Iglesia" y "Estado" en Carlos Barth. — *REDC.*, 14 (1959), 357-391.
- 907 **Martínez, G.** El patrimonio eclesiástico en la España Visigoda. — *MiCo.*, 32 (1959), 5-200.
- 908 **Rocha, P.** Laicidade e confesionalidade do Estado. — *Vo.*, 53 (1959), 561-566.
- 909 **Zurdo, M.** Teorías de Maritain sobre Iglesia y Estado. — *VyL.*, 17 (1959), 203-214.

8 DERECHO COMPARADO

- 910 **Aquino, A.** A formação do direito universitario da Companhia de Jesus. — *Ve.*, 16 (1959), 29-70.
- 911 **Bidart Campos, G.** Las adopciones "Mixtas" en el derecho argentino frente al derecho canónico. — *REDC.*, 14 (1959), 231-243.
- 912 **Pérez Mier, L.** Matrimonio canónico y matrimonio civil según el Concordato. — *REDC.*, 14 (1959), 131-214.

9 ACTUALIDADES

- 913 **Alonso, S.** Boletín de Derecho Canónico. — *CiTom.*, 86 (1959), 425-464.
- 914 **Alonso Morán, S.** Literatura Jurídico-Canónica en el año 1957. — *REDC.*, 13 (1958), 125-142.
- 915 **Alvarez, S.** Reseña Jurídico Canónica. — *REDC.*, 14 (1959), 433-437; 759-764.
- 916 **de Larrea, L. M.** La VII Semana de Derecho Canónico (Granada, 15-20 septiembre 1959). — *ScriptV.*, 6 (1959), 154-179.

VII SAGRADA ESCRITURA

1 INTRODUCCION

- 917 **Allony, N. y Figueras, A. M.** Manuscritos hebraicos de la Biblioteca de Montserrat. — *Sef.*, 19 (1959), 241-282.
- 918 **Arnaldich, L.** El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del P. Carlos Rahner. — *VyV.*, 17 (1959), 97-112.
- 919 **Blanco, A.** El Antiguo y Nuevo Testamento ante la crítica contemporánea. — *CuBi.*, 16 (1959), 1-9.
- 920 **Cantera, F.** Más sobre los manuscritos hebreos de la Biblioteca de Santa Cruz en la Universidad de Valladolid. — *Sef.*, 19 (1959), 223-240.
- 921 **Fernández y Fernández, J.** Pedro de Valencia y la Sagrada Escritura. — *CuBi.*, 16 (1959), 104-112.
- 922 **Marlé, R.** La palabra de Dios, alimento común de todos los cristianos. — *EstEc.*, 33 (1959), 433-439.
- 923 **Martín Sánchez, B.** Canon del A. y del N. Testamento entre los cristianos. ¿Cómo pasó el Canon judío al uso cristiano? — *CuBi.*, 16 (1959), 29-32.
- 924 **Peinador, M.** El paralelismo de la poesía hebrea como fenómeno literario y norma exegética. — *CuBi.*, 16 (1959), 257-268.
- 925 **Rivera, L. F.** La Biblia y la Prehistoria. — *RBib.*, 21 (1959), 137-141.
- 926 **Salguero, J.** Los estudios bíblicos y la Iglesia. — *CuBi.*, 16 (1959), 76-92.
- 927 **Salguero, J.** Situación actual de los estudios bíblicos en la Iglesia Católica. Realizaciones. — *CuBi.*, 16 (1959), 281-289.
- 928 **Salguero, J.** Posiciones actuales de los exégetas católicos. Un breve esquema. — *CuBi.*, 16 (1959), 350-364.
- 929 **Trenchard, E.** Lecciones de Hermenéutica. — *PenCr.*, 7 (1959), 76-86; 150-160.

2 TEXTOS ORIGINALES Y TRADUCCIONES

- 930 **Bruce, F. F.** La Biblia Latina. — *PenCr.*, 6 (1958), 232-241.
- 931 **Martins, M.** A História do Velho Testamento em Português do Séc. XIV. — *Bro.*, 69 (1959), 429-440.

3 APOCRIFOS Y JUDAISMO

- 932 **Dattler, F.** Escatología no Rabinismo. — *RCB.*, 3 (1959), 111-119.
- 933 **Gratzfeld, G.** Qumrán, a Seita dos Essênios. — *RCB.*, 3 (1959), 224-225.
- 933a **Gratzfeld, G.** Qumrán e a Política Partidária Judaica. — *RCB.*, 3 (1959), 170-178.
- 934 **Kipper, B.** Escatologia na Literatura Apócrifa do Antigo Testamento. — *RCB.*, 3 (1959), 84-110.
- 935 **Vaz de Carvalho, J.** As origens cristãs e os manuscritos do Mar Morto. — *Bro.*, 60 (1959), 149-167; 294-310.

4 EXEGESIS Y PROBLEMAS DEL AT.

- 936 **Alonso, J.** Sentido mariológico del libro de Judit. — CuBi., 16 (1959), 93-95.
- 937 **Baronetto, A.** El reverso de una historia. — PenCr., 6 (1958), 215-231.
- 938 **Craviotti, J.** El pecado de Moisés. — RBib., 21 (1959), 10-14.
- 939 **de Goitia, J.** La torre de Babel. Valor simbólico de la narración del Gen. 11, 1-9. — VyV., 17 (1959), 401-418.
- 940 **da Fonseca, L. G.** A Mulher do Proto-Evangelho (Gên. 3, 15) à Luz do Evangelho. — RCB., 3 (1959), 149-169.
- 941 **García Cordero, M.** ¿El libro de Jonás, una novela didáctica? — CuBi., 16 (1959), 214-220.
- 942 **Giordani, M.** Dilúvio e Torre de Babel. — Vo., 53 (1959), 95-111.
- 943 **Miller, A.** Estudo Frutuoso da Sagrada Escritura e Particularmente dos Salmos. — RCB., 3 (1959), 73-83.
- 944 **Oñate, J. A.** Notas y Textos. — CuBi., 16 (1959), 207-213; 290-299; 324-330.
- 945 **Prado, J.** El Pentateuco. — CuBi., 16 (1959), 129-151; 269-280.
- 946 **Rivera, L. F.** El relato de la Creación. — RBib., 21 (1959), 186-191.
- 947 **Vaccari, A.** Uma Partícula Adversativa em Três Salmos. — RCB., 3 (1959), 127-133.
- 948 **Winzen, D.** El Libro del Levítico: la ley del sacrificio. — Kyr., 2 (1959), 122-128.

5 EXEGESIS Y PROBLEMAS DEL NT.

- 949 **De Witt Wistler, Jayne.** He aquí los Magos vinieron del oriente. — PenCr., 6 (1958), 253-258.
- 950 **Lobina, A. M.** "Turbata est in sermone eius..." (y ella a esta palabra se turbó: Luc. 1, 29). — RBib., 21 (1959), 15-21.
- 951 **Tornos, A. M.** Kat'ekheinon dê tón Kairòv en Act. 12, 1 y simultaneidad de Act. 12 con Act. 11, 27-30. — EstEc., 33 (1959), 411-428.

6 VIDA DE CRISTO

- 952 **Cambier, J.** El señorío de Cristo sobre su Iglesia y sobre el mundo según el Nuevo Testamento. — Kyr., 2 (1959), 2-11.
- 953 **Colunga, A.** La agonía de Jesús en Getsemaní. — CuBi., 16 (1959), 13-17.
- 954 **Dannemiller, L.** Profecía e a Promessa da Presença Real de Cristo na Eucaristia. — RCB., 3 (1959), 1-11.
- 955 **Dannemiller, L. A.** Missão de Cristo no Evangelho de João. — RCB., 3 (1959), 121-124.
- 956 **Dell'Oca, R.** La divinidad de Jesús. — RBib., 21 (1959), 1-5.
- 957 **Ibáñez Arana, A.** La fecha de la Última cena y la tradición. — Lu., 8 (1959), 97-124.
- 958 **Marchesán, M.** María Magdalena. — VyL., 17 (1959), 157-168.
- 959 **Meinertz, M.** María Madalena. — RCB., 3 (1959), 26-38.
- 960 **Nardoní, E.** El Hijo del hombre viniendo sobre las nubes. — RBib., 21 (1959), 121-124.
- 961 **Perdía, M.** Cronología de la Pasión a la luz del Calendario Sacerdotal de los Jubileos. — RBib., 21 (1959), 6-9.

7 SAN PABLO

- 962 **Baracaldo, R.** La Gloria de Dios según San Pablo. — VyL., 17 (1958), 5-24; 18 (1959), 111-123.
- 963 **Cuadrado, G.** La noción paulina del pecado original. — CuBi., 16 (1959), 152-161.
- 964 **Daniel de Conchas.** A Doutrina da Ressurreição em São Paulo. — RCB., 3 (1959), 209-223.
- 965 **Incháurraga, P.** La Divinidad de Jesucristo en las Epístolas de San Pablo. — Cfr. ficha 775.

- 966 **Luzzi, J.** La noción paulina de "Cuerpo". — CyF., 15 (1959), 227-251.
 967 **Luzzi, J.** Contenido religioso de "soma" y "sarx". — CyF., 15 (1959), 451-473.
 968 **Peinador, M.** Un texto de San Pablo a la luz del paralelismo. — CuBi., 16 (1959), 339-349.
 969 **Peters, E.** "Nec Nominetur in Vobis..." (Ef. 5, 3). — RCB., 3 (1959), 39-43.
 970 **Trenchard, E.** Pablo, el apóstol en Atenas. — PenCr., 7 (1959), 322-332.
 971 **Vicentini, J. Ig.** Actualidades bíblicas. Carta a los Romanos. — CyF., 15 (1959), 283-302.

8 TEOLOGIA BIBLICA

- 972 **Arrieta, J. S.** La Iglesia del intervalo. Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann. — MiCo., 32 (1959), 201-281.
 973 **Balagué, M.** La esperanza mesiánica. — CuBi., 16 (1959), 65-75.
 974 **Balagué, M.** Diálogo con Nicodemo. — CuBi., 16 (1959), 193-206.
 975 **Bettencourt, E.** A Escatologia no Evangelho e nas Epístolas de São João. — RCB., 3 (1959), 179-191.
 976 **Dannemiller, L.** A Profecia e a Promessa da Presença Real de Cristo na Eucaristia. — RCB., 3 (1959), 120-126.
 977 **de Alfara, W.** El cristocentrismo en Heb., 1, 1-4. — EstFr., 61 (1959), 161-188.
 978 **García Cordero, M.** Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas. — CiTom., 86 (1959), 353-382.
 979 **Gomá Civit, I.** Consideraciones sobre el concepto de santidad en la sagrada Biblia. — OCat., 2 (1959), 117-127.
 980 **Grossouw, W. K.** Piedad bíblica y piedad litúrgica. — Kyr., 2 (1959), 152-159.
 981 **Hummei, J.** A Fidelidade de Deus no Antigo Testamento. — RCB., 3 (1959), 12-25.
 982 **Lakatos, E.** Por una Teología Bíblica basada en los hechos. — RBib., 21 (1959), 83-86; 142-144; 197-200.
 983 **Lozano, J. M.** La palabra que salva nuestras almas. — Vyl., 17 (1958), 149-156.
 984 **Miller, H.** La "vida eterna" en el Evangelio de San Juan. — RBib., 21 (1959), 130-136; 192-196.
 985 **Orbe, A.** Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la Reincorporación. — EstEc., 33 (1959), 77-92.
 986 **Pache, R.** El problema social según la Biblia. — PenCr., 7 (1959), 130-137.
 987 **Pinto de Oliveira, F. C.** Eucaristia na Biblia. — Vo., 53 (1959), 352-365.
 988 **Skrzyczak, O.** Da Teocracia de Israel à Igreja de Cristo. — REcb., 19 (1959), 277-288.
 989 **Soubigou, L.** A Escatologia nos Textos Proféticos do Antigo Testamento. — RCB., 3 (1959), 236-246.
 990 **Turrado, L.** La Iglesia en los Hechos de los Apóstoles. — Salm., 6 (1959), 3-35.
 991 **Zandrino, M. A.** Acerca de la inmortalidad del alma, muerte y la resurrección, según la doctrina Bíblica. — PenCr., 6 (1958), 207-214.

9 CIENCIAS AUXILIARES

- 992 **Anónimo.** Panorama de los descubrimientos recientes en Palestina y Países bíblicos. — PenCr., 7 (1959), 4-20.
 993 **Caubet Iturbe, J.** El Calendario de Enoi-Jubileos y el antiguo calendario hebreo. — Salm., 6 (1959), 131-142.
 994 **Chito Pinto J.** El canto y la Música en el Antigo Testamento. — PenCr., 6 (1958), 197-202.
 995 **Congar, Y.** El Estado de Israel en los designios de Dios. — OCat., 11-2 (1959), 30-46.

- 996 **Croatto, J. S.** La institución de la realeza en Israel. — RBib., 21 (1959), 71-74.
- 997 **Curtis Giordani, M.** A Compra e Venda no Antiga Mesopotâmia. — Vo., 53 (1959), 516-526.
- 998 **Maeso, D. G.** Cuestiones y problemas de la onomástica bíblica. — CuBi., 16 (1959), 18-28.
- 999 **Múnera, J.** Eco insigne del Judaísmo. — EstEc., 33 (1959), 441-446.
- 1000 **Pozzesi, M.** Israel y Egipto. — RBib., 21 (1959), 126-130.
- 1001 **Tornos, A. M.** La fecha del hambre de Jerusalén, aludida por Act. 11, 28-30. — EstEc., 33 (1959), 303-316.
- 1002 **Viana, A.** Notas de Corografía Arqueológica. — Bro., 69 (1959), 321-330.

10 BIBLIA Y VIDA

- 1003 **Leal, J.** Crónica de la XIX Semana Bíblica Española (19-24 de septiembre de 1958). — EstEc., 33 (1959), 129-133.
- 1004 **Maeso, D. G.** Actualidad y actividad bíblica en Alemania. — CuBi., 16 (1959), 221-231.
- 1005 **Vicentini, J. I.** Cuestiones bíblicas de actualidad. — CyF., 15 (1959), 43-62.

VIII TEOLOGIA ASCETICO-MISTICA

1 VIDA ESPIRITUAL EN GENERAL

- 1006 **Badino, S.** El recogimiento en el orden ascético y místico. — REA., 2 (1959), 395-406.
- 1007 **Berengueras de Vilar, A.** Síntesis de la abnegación cristiana. Una aportación a la Teología del Espíritu. — VyV., 17 (1959), 507-528.
- 1008 **Carré, A. M.** La libertad de los hijos de Dios. — Crit., 31 (1959), 96-98.
- 1009 **Colunga, A.** El amor y la misericordia hacia el prójimo. — TEsp., 3 (1959), 445-459.
- 1010 **de Garganta, J. M.** De nuevo sobre los cursillos de cristiandad. — TEsp., 3 (1959), 124-138.
- 1011 **del Molino, A.** Un aspecto de la relación entre la santidad personal y la eficacia apostólica. — VyL., 18 (1959), 153-167.
- 1012 **Esquerda Bifet, J.** Vocación cristiana del seminarista. — Sem., 5 (1959), 7-39.
- 1013 **Esteban, J.** Sinceridad. — Man., 31 (1959), 147-152.
- 1014 **García Extremeño, C.** El misterio de la Iglesia, fuente de espiritualidad. — TEsp., 3 (1959), 347-402.
- 1015 **Häring, B.** La piedad del seglar. — OCat., II-2 (1959), 297-314.
- 1016 **Huerga, A.** Espiritualidad bautismal. — TEsp., 3 (1959), 403-428.
- 1017 **Iturrioz, J.** Ascética profesional. — Man., 31 (1959), 307-318.
- 1018 **de la Cruz, José M.** Temas de espiritualidad. — MonC., 67 (1959), 39-75.
- 1019 **Meseguer, P.** Autenticidad y "examen de inconsciencia". — Man., 31 (1959), 139-146.
- 1020 **Meseguer, P.** La meditación por imágenes. — RyF., 159 (1959), 355-366; 465-474.
- 1021 **Sauras, E.** Apuntes para la estructuración de una espiritualidad seglar. — TEsp., 3 (1959), 187-221.
- 1022 **Tena, P.** Notas para una presentación doctrinal de la oración de la Iglesia. — Sem., 5 (1959), 57-69.
- 1023 **Venanzio dello Spirito Santo.** Oración y virtudes según Santa Teresa de Jesús. — REsp., 18 (1959), 467-503.

2 VIDA SACERDOTAL

- 1024 **Beltrán Llera, A.** Formación sacerdotal en las revistas de 1958. — Sem., 5 (1959), 201-227.
- 1025 **Forcada, V.** Problemas de orientación sacerdotal. — TEsp., 3 (1959), 463-472.

- 1026 **Leclercq, J.** Valor espiritual del ministerio sacerdotal. — S., 17 (1959), 342-352.

4 CUESTIONES MISTICAS

- 1027 **Bravo, B.** Teorías contemplativas cordesiano-palmanas del "Itinerario de la Perfección". — Man., 31 (1959), 235-260.
- 1028 **Emeterio del S. Corazón.** La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz. — REsp., 18 (1959), 5-49.
- 1029 **Emeterio del S. Corazón.** Naturaleza de la noche pasiva del espíritu. — REsp., 18 (1959), 187-228.
- 1030 **Federico de San Juan de la Cruz.** Vida teologal durante la purificación interior — en los escritos de San Juan de la Cruz. — REsp., 18 (1959), 341-379.
- 1031 **Simarro Puig, A.** Relación entre santidad e histerismo femenino. — REsp., 18 (1959), 253-256.

5 HAGIOGRAFIA

- 1032 **Barrios Moneo, A.** Santa Teresita y su Priora. — VyL., 18 (1959), 169-189.
- 1033 **Calveras, J.** Un histórico texto del P. Maffei y su contexto. — EstEc., 33 (1959), 207-222.
- 1034 **Cervantes, J.** El tercer grado de humildad en la vida de San Ignacio. — Man., 31 (1959), 75-90.
- 1035 **Germán de la Encarnación.** San Juan de la Cruz a la luz de los primeros capítulos de la Reforma. — MonC., 67 (1959), 129-160.
- 1036 **Inciarte, E.** El ocaso místico de Santo Tomás. — TEsP., 3 (1959), 251-274.
- 1037 **Tortolo, A.** Misión teológica de San Juan Vianney. — REA., 2 (1959), 291-302.

6 HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

- 1038 **Berengueras, A.** La abnegación y las pruebas internas en los escritos del B. Juan de Avila. — VyV., 17 (1959), 75-96.
- 1039 **Bravo, B.** El "Via spiritus" de Fray Bernabé de Palma. — Man., 31 (1959), 35-74.
- 1040 **Constante di S. Gabriele.** Reflejos de Pasión en la Espiritualidad Claretiana. — VyL., 18 (1959), 125-137.
- 1041 **Iturriaga, T. P.** La Santísima Trinidad en la Espiritualidad Claretiana. — VyL., 18 (1959), 29-38.
- 1042 **Philipon, M. M.** Santo Tomás de Aquino, maestro de la vida espiritual. — TEsP., 3 (1959), 97-106.
- 1043 **Tomás de la Cruz.** Sobre "Cuestiones Místicas" del P. Arintero. — MonC., 67 (1959), 1-38.
- 1044 **Urbina, F.** El verdadero horizonte del pensamiento de San Juan de la Cruz. — REsp., 18 (1959), 504-528.

7 ESPIRITUALIDAD DE LA COMPAÑIA DE JESUS

- 1045 **Almendra, C. L.** Dois aspectos do processo indutivo dos Exercícios. — Ve., 16 (1958), 251-259.
- 1046 **Bravo, B.** El "Itinerario de la perfección" del P. Antonio Cordes, S. I. — Man., 31 (1959), 115-138.
- 1047 **Bravo, B.** Últimas consideraciones en torno al "Itinerario" de Cordes. — Man., 31 (1959), 335-352.
- 1048 **Calveras, J.** Los últimos retoques del texto de los Ejercicios. — Man., 31 (1959), 261-280.
- 1049 **Calveras, J.** Retoques del texto de los Ejercicios, anteriores al autógrafo. — Man., 31 (1959), 353-370.
- 1050 **Cervantes, J.** La tercera manera de humildad en el epistolario de San Ignacio. — Man., 31 (1959), 153-162.
- 1051 **Fiorito, M. A.** Notas para una teología de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. — CyF., 15 (1959), 253-281.

- 1052 **Granero, J. M.** Sobre la Espiritualidad Ignaciana. — *Man.*, 31 (1959), 5-34.
- 1053 **Toldán, A.** Proceso transformativo del aprecio práctico de los valores según San Ignacio. — *REsp.*, 18 (1959), 85-102.
- 8 ESCRITOS
- 1054 **Abad, C. M.** Carlos V y San Fco. de Borja: texto, introducción y notas. — *MiCo.*, 31 (1939), 299-333.
- 9 ACTUALIDADES
- 1055 **José María de la Cruz.** Temas de Espiritualidad. — *MonC.*, 68 (1959), 229-247.

IX HISTORIA

1 ARQUEOLOGIA CRISTIANA

- 1056 **Sotomayor, M.** El sarcófago dogmático de Letrán. — *EstEc.*, 33 (1959), 147-158.

2 PADRES

- 1057 **Capmany, J.** San Cipriano de Cartago, maestro y pastor en la persecución. — *EstEc.*, 33 (1959), 275-302.
- 1058 **Del Estal, J. M.** Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago. — *CdD.*, 172 (1959), 596-616.
- 1059 **Dominguez del Val, U.** Potamio de Lisboa. Su ortodoxia y doctrina sobre la consustancialidad del Hijo. — *CdD.*, 172 (1959), 237-258.
- 1060 **Galmés, L.** La fe según Gregorio de Elvira. — *TEsp.*, 3 (1959), 275-283.
- 1061 **González, L.** Causalidad divina del milagro según San Agustín. — *RyC.*, 4 (1959), 72-84.
- 1062 **Grabowski, S.** La Iglesia y la Predestinación en los escritos de San Agustín. — *Aug.*, 4 (1959), 329-352.
- 1063 **Llorca, B.** El problema de la caída de Osio de Córdoba. — *EstEc.*, 33 (1959), 39-56.
- 1064 **Morán, J.** El por qué del Agustín maniqueo. — *RyC.*, 4 (1959), 248-261; 412-429.
- 1065 **Morán, J. M.** Las relaciones divinas según San Agustín. — *Aug.*, 4 (1959), 353-372.
- 1066 **Oddone, J. A.** San Agustín y la prueba de la existencia de Dios por las verdades eternas. — *VyL.*, 18 (1959), 237-254.
- 1067 **Pépin, J.** Crítica agustiniana de la teología de Varrón. — *Aug.*, 4 (1959), 155-187.

4 ERRORES, HEREJIAS, CISMA

- 1068 **Meyerovitch, E.** Los manuscritos gnósticos del Alto Egipto. — *Diog.*, 25 (1959), 99-123.

5 MEDIEVALES: TEOLOGOS, ESCUELAS, MAGISTERIO

- 1069 **de Rubí, B.** El cristocentrismo de Ramón Llull. — *EstFr.*, 60 (1959), 5-40.
- 1070 **Garcías Palou, S.** El beato Ramón Llull y las controversias teológicas en el oriente cristiano. — *EstL.*, 3 (1959), 161-180.

6 MEDIEVALES: ERRORES, HEREJIAS, CISMA

- 1071 **Figueredo, S.** Personalidad teológica de Gregorio Pálamas. — *Reun.*, 4 (1959), 49-64.

7 RENACIMIENTO Y EDAD MODERNA: TEOLOGOS, MAGISTERIO

- 1072 **De Armellada, B.** Dos teólogos franciscanos del siglo XVI ante el problema del sobrenatural. — *RET.*, 19 (1959), 373-422.

- 1073 **González, R. C.** Melchor Cano, O. P. autor de la teoría de la causalidad moral sacramental. — ETF., 1 (1959), 13-26.
 1074 **Huerga, A.** Análisis de las "Apologías" Valtanasianas. — TEsp., 3 (1959), 47-96.
 1075 **Navajas, F.** La doctrina de la gracia en Diego Deza (1443-1523). — ATG., 20 (1957), 5-153.
 1076 **Navasques, M.** La Eclesiología de San Roberto Belarmino. — EX., 8-9 (1959), 7-85.
 1077 **Renaudière de Paulis, D.** La fe y los dones. La sentencia de Cayetano sobre los actos secundarios de la fe teologal. — ETF., 1 (1959), 27-36.

8 RENACIMIENTO Y EDAD MODERNA: ERRORES Y HEREJIAS

- 1078 **Ellacurría, J.** Posición de los teólogos españoles frente a Miguel de Molinos. — REsp., 18 (1959), 51-68.
 1079 **Anónimo.** SIGLOS XIX Y XX: PROTESTANTISMO, MODERNISMO, OTROS Aspectos actuales del anglicanismo. — Crit., 32 (1959), 579-585.
 1080 **Fernández, M.** ¿Por qué rechazan los protestantes todo mérito en las obras buenas? — RET., 19 (1959), 277-288.
 1081 **Gonzalo Díaz, P.** La moral matrimonial de la iglesia anglicana a la luz de la doctrina católica. — CdD., 172 (1959), 145-165.
 1082 **Gruen, W.** Cultura Geral das Testemunhas de Jeová. — REcB., 19 (1959), 345-373.
 1083 **Gruen, W.** As Testemunhas de Jeová e a Igreja Católica. — REcB., 19 (1959), 593-614.
 1084 **Marín de Ormazábal, A.** A cinqüenta anos da Excomunhão de Alfred Loisy. Vo., 53 (1959), 89-94.
 1085 **Stella, P.** Crise religiosa nel primo Ottocento piemontese. — Sal., 21 (1959), 3-99.

13 TEOLOGIA DE LA HISTORIA

- 1086 **de Nava, R.** Perspectivas cristocéntricas de la Historia. — EstFr., 60 (1959), 345-366.

14 ACTUALIDADES

- 1087 **Alvarez, A.** Anteproyecto de una concordancia de los escritos patrísticos, conciliares y litúrgicos. — RET., 19 (1959), 423-432.
 1088 **Varios.** Homenaje a Pío XII. — UnA., 34 (1959), 667-700.

X PASTORAL

1 GENERALIDADES

- 1089 **Bas, F. R.** Discos en los seminarios. — Sem., 5 (1959), 129-146.
 1090 **Gil de Muro, S.** El cine en la formación sacerdotal. — Sem., 5 (1959), 147-157.
 1091 **Misser, S.** Por una pastoral de comunidad. — Ocat., II-2 (1959), 385-425.
 1092 **Ramsauer, M.** Análisis de la enseñanza Kerygmática. — Kyr., 2 (1959), 84-96.
 1093 **Reguant, S.** Hacia un mayor rendimiento en la formación intelectual del sacerdote. — Sem., 5 (1959), 47-56.

2 SOCIOLOGIA RELIGIOSA

- 1094 **Anónimo.** Fuerza y flaqueza de la Religión. — RyC., 4 (1959), 179-185.
 1095 **Floristán, C.** La renovación católica de la sociología religiosa y sus consecuencias pastorales. — ScriptV., 6 (1959), 93-153.

- 1096 **Floristán, C.** Los primeros resultados de la Sociología religiosa y su significado para una propedéutica pastoral. — *ScriptV.*, 6 (1959), 262-312.
 1097 **McGrath, M.** Problemas de Chile. — *Men.*, 8 (1959), 351-356.
 1098 **Sauras, E.** Una encuesta sobre el sacerdote y lo que se espera de él. — *TEsp.*, 3 (1959), 107-123.
 1099 **Varios.** Transformación de estructuras profanas y evangelización. — *CLEH.*, 4 (1959), 98-106.

3 PSICOLOGIA PASTORAL

- 1100 **Adúriz, J.** Psicología, Psiquiatría y Vida Cristiana. — *EstBA.*, 48 (1959), 180-188.
 1101 **Muñoz, J.** Psicoterapia y religión. — *REsp.*, 18 (1959), 244-252.

4 PASTORAL DE LA DOCTRINA

- 1102 **Azaceta, S.** Ejemplo o escándalo; el famoso caso del catecismo progresivo. — *VyV.*, 17 (1959), 571-575.
 1103 **Bastarrica, S.** Los métodos catequísticos y las misiones parroquiales. — *Did.*, 13 (1959), 74-84.
 1104 **Bonamin, V. M.** Catequesis eucarística en la era tecnológica. — *Did.*, 13 (1959), 273-282.
 1105 **Leite, A.** A situação do ensino dos religiosos em Portugal. — *Bro.*, 68 (1959), 121-133.
 1106 **Philiphon, M. M.** La palabra de Dios y el ideal del Predicador. — *TEsp.*, 3 (1959), 429-444.
 1107 **Sánchez Aliseda, C.** Los salmos. — *Did.*, 13 (1959), 356-360.
 1108 **Zulueta, A.** Metodología Catequística: La catequesis de urgencia. — *Did.*, 13 (1959), 8-14.
 1109 **Zulueta, A.** Metodología catequística: Control Catequístico. — *Did.*, 13 (1959), 283-288.

5 MISIONES

- 1110 **de Larrea, L. M.** Los orígenes del movimiento diocesano misionero en España. — *S.*, 17 (1959), 463-473.
 1111 **de Urquiri, T.** Jornadas litúrgico-pastorales sobre la Misa. — *S.*, 17 (1959), 301-308.

7 ORGANIZACIONES

- 1112 **Alonso Lobo, A.** Naturaleza jurídica de la Acción Católica. — *CiTom.*, 86 (1959), 579-603.
 1113 **de Larrea, L. M.** Perspectivas pastorales de la Unión Europea y del Mercado común en España. — *Lu.*, 8 (1959), 3-24.
 1114 **Jubany, N.** El concepto jurídico del mandato y la Acción Católica. — *OCat.*, II-1 (1959), 289-309.

8 PASTORAL LITURGICA

- 1115 **de Aguilar, J. A. P.** Pastoral misionera de la Misa. — *S.*, 19 (1959), 267-273.
 1116 **de Urquiri, T.** Concepto de la liturgia pastoral. — *S.*, 17 (1959), 4-12.
 1117 **Pérez Arruga, L.** Canon y juego en Pastoral litúrgica. — *TEsp.*, 3 (1959), 287-293.
 1118 **Sánchez Aliseda, C.** Vigilias para cuaresma. — *S.*, 17 (1959), 13-24.
 1119 **Sánchez Aliseda, C.** Pastoral litúrgica de los congresos eucarísticos. — *S.*, 17 (1959), 407-417.
 1120 **Tena, P.** Para una iniciación en la Pastoral litúrgica. — *Sem.*, 5 (1959), 123-128.

9 DIRECCION ESPIRITUAL

- 1121 **Quinquenel, P.** Dirección de las almas espirituales. — *REsp.*, 18 (1959), 103-118.

- 1122 **Roldán, A.** Normas de Pastoral Diferencial. — REsp., 18 (1959), 147-186; 299-340.

10 PROBLEMAS VOCACIONALES

- 1123 **Altés, F. J.** Vocaciones: Obra, vocaciones tardías, centro nacional. — Sem., 5 (1959), 61-79.
- 1124 **Anónimo.** Crisis de las vocaciones sacerdotales. — Crit., 32 (1959), 413-420.
- 1125 **Anónimo.** Examen práctico sobre el estudio sacerdotal. — S., 17 (1959), 101-102.
- 1126 **de Assis Carvalho, J.** A influência dos Pais na Vocaçao do Filho. — Vo., 53 (1959), 273-279.
- 1127 **de Iriarte, M.** La vocación religiosa y sacerdotal. — Man., 31 (1959), 319-334.
- 1128 **Delarue, J.** De la vida obrera al seminario de vocaciones tardías. — Sem., 5 (1959), 71-115.
- 1129 **de Moragas, J.** Ideas y experiencias en torno a la vocación sacerdotal. — Sem., 5 (1959), 117-122.
- 1130 **Devís, M.** ¿Poseemos algún método para discernir las vocaciones sacerdotales? — Sem., 5 (1959), 25-46.
- 1131 **Devís, M.** Reflexiones ante las Ordenes. — Sem., 5 (1959), 41-60.
- 1132 **Esquerda, J.** Cristo nuestro sacerdote. — S., 17 (1959), 52-58.
- 1133 **Esquerda, J.** El rostro visible de Cristo Sacerdote. — S., 17 (1959), 292-300.
- 1134 **Feltn, M.** La vocación sacerdotal. — Lu., 8 (1959), 156-169.
- 1135 **Goicoecheaundía, J.** Observaciones a un artículo sobre la piedad en los Seminarios. — S., 17 (1959), 155-160.
- 1136 **Goicoecheaundía, J.** La vida espiritual del sacerdote. — S., 17 (1959), 490-494.
- 1137 **Iparraguire, I.** La conversación como táctica apostólica de S. Ignacio de Loyola. — RyF., 160, (1959), 11-24.
- 1138 **Juan Bosco de Jesús Sacramentado.** Psicotecnia y selección de vocaciones. — REsp., 18 (1959), 580-593.
- 1139 **Mártil, G.** Sobre los seminaristas de hoy. Entre la Ascética y la Pedagogía. — Sem., 5 (1959), 7-23.
- 1140 **Setién, J. M.** S. S. Juan XXIII y la perfección sacerdotal. — S., 17 (1959), 438-446; 483-489.
- 1141 **Setién, J. M.** Sobre "El salario de los Seminaristas". — S., 17 (1959), 248-260.
- 1142 **Tepe, V.** Psicotécnica a Serviço das Vocações. — REcB., 19 (1959), 569-578.

11 PASTORAL ESPECIAL CON HOMBRES, MUJERES Y NIÑOS

- 1143 **de Soroa y Pineda, A.** Amor y apostolado del médico católico. — RyC., 4 (1959), 473-490.
- 1144 **Sánchez Aliseda, C.** La misa en los colegios. — Did., 13 (1959), 15-24.
- 1145 **Sarrionandía, J. M.** Sacerdocio y noviazgo. — S., 17 (1959), 353-358.

12 PASTORAL MATRIMONIAL Y FAMILIAR

- 1146 **Sarrionandía, J. M.** La hora de la espiritualidad conyugal. — S., 17 (1959), 398-406.

14 NO-CATOLICOS

- 1147 **D'Almeida, M.** O Movimento Litúrgico e a conversão dos Protestantes. — Bro., 69 (1959), 288-293.
- 1148 **Rheinfelder, H.** Início de Lóiola e Martinho Lutero no Alemanha de hoje. — RH., 10 (1959), 257-273.

15 PASTORAL EN MEDIOS INTELECTUALES Y OBREROS

- 1149 **Anónimo.** Los sacerdotes obreros. — OCat., 11-2 (1959), 500-524.
 1150 **Goenaga, J.** Evangelizar a los pobres. — MS., 5 (1959), 194-197.
 1151 **Lain Entralgo, P.** El intelectual católico, en la sociedad actual. — RyC., 4 (1959), 11-23.

16 INSTRUMENTOS DE APOSTOLADO

- 1152 **Guzmán, H.** El Apostolado por la Música Sagrada. — VyL., 18 (1959), 53-64.
 1153 **Martínez-Corbalán, J.** El apostolado en el deporte. — RCal., 5 (1959), 457-477.

17 ACTUALIDADES

- 1154 **Anónimo.** Los sacerdotes-obreros (fin de una experiencia. 1943-1959). — Crit., 32 (1959), 772-779.
 1155 **Mesguer y Murcia, D.** Un ensayo de teología pastoral en Madrid. — RyF., 160 (1959), 87-92.
 1156 **Sánchez Aliseda, C.** El Instituto de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca. — S., 17 (1959), 59-63.

XI LITURGIA

1 DOCTRINA

- 1157 **Antonelli, F.** La nueva Instrucción de la S. Congregación de Ritos. — Kyr., 2 (1959), 21-28.
 1158 **Azzí, R.** O significado da Instrução sôbre a Música Sacra e a Sagrada Liturgia no Movimento Litúrgico Atual. — REcB., 19 (1959), 540-554.
 1159 **Dávila, J.** El Altar de cara al pueblo. — RLA., 24 (1959), 76-80.
 1160 **Fischer, B.** El hombre-Cristo glorificado y la Liturgia. — Kyr., 2 (1959), 11-20.
 1161 **Löw, J.** La nueva Instrucción. — RLA., 24 (1959), 42-50.

3 RITOS DIVERSOS

- 1162 **Ballester Viu, F.** El arco iris del altar. — Reun., 4 (1959), 27-36.

4 SACRAMENTOS

- 1163 **Avila, B.** ¿La Comunión dentro o fuera de la misa? — RLA., 24 (1959), 97-102.
 1164 **Avila, B.** Simbolismo Sacramental Ritos eucarísticos. — RLA., 23 (1958), 129-133.
 1165 **Dumont, P. L. E.** El simbolismo de la liturgia del Sacramento del Matrimonio. — RBib., 21 (1959), 42-44.
 1166 **García, E.** Teología y pastoral del misterio de la Iniciación cristiana, o revalorización de la Liturgia Bautismal. — TEsp., 3 (1959), 295-300.
 1167 **Solla, S.** El Sacramento de la Confirmación y su Pastoral. — RLA., 24 (1959), 65-69.
 1168 **Solla, S.** Rito y simbolismo de la dedicación de las Iglesias. — RLA., 24 (1959), 165-168.

5 MISA

- 1169 **Arrieta, R.** Función del guía en la misa dirigida. — RLA., 2 (1959), 103-107.
 1170 **Avila, B.** La comunión en la misa. — RLA., 24 (1959), 11-15.
 1171 **Hofinger, J.** Restauración de la procesión ofertorial. — Kyr., 2 (1959), 38-45.
 1172 **Landecho, C. M.** Solemnidad mínima obligatoria de la Misa Conventual Catedralicia. — ATG., 20 (1957), 155-210.

- 1172A **Sánchez Aliseda, C.** Hacia una rehabilitación de la misa dominical. — Kyr., 2 (1959), 31-37.

6 RUBRICAS. LA COSTUMBRE EN LITURGIA

- 1173 **Solla, S.** La casulla de corte amplio. — RLA., 24 (1959), 129-135.

7 AÑO LITURGICO

- 1174 **Dávila, J.** La misa con diácono. — RLA., 24 (1959), 6-10.
 1175 **Mesa, C. E.** Visión histórica y litúrgica del Viernes Santo. — UnA., 34 (1959), 563-578.
 1176 **Sánchez, C.** Riqueza y colorido de la liturgia cuaresmal. — RBib., 21 (1959), 37-41.
 1177 **Solla, S.** Hacia el misterio Pascual. — RLA., 24 (1959), 1-5.

9 MOVIMIENTO LITURGICO

- 1178 **Fernández, A.** La misa comunitaria en el mundo misionero. — Kyr., 2 (1959), 159-167.
 1179 **Guardini, R.** Carta al obispo de Mainz. — RTe., 28/29 (1959), 55-67.
 1180 **Jungmann, J. A.** Entre tradición y pastoral. — OCat., 11-1 (1959), 481-500.
 1181 **Martinelli, P. A.** Legado litúrgico del Papa Pío XII. — RLA., 23 (1958), 134-140.

10 ARTE SAGRADO

- 1182 **Bach, L. R.** El lugar de la Eucaristía. — Crit., 32 (1959), 731-733.
 1183 **de Sotiello, G.** Cristocentrismo en los Autos Sacramentales de Calderón. — EstFr., 60 (1959), 321-344.
 1184 **Martins, M.** O teatro litúrgico na Idade Média peninsular. — Bro., 69 (1959), 275-287.
 1185 **Merton, Th.** Notas sobre arte sagrado y profano. — RTe., 28/29 (1959), 24-40.
 1186 **Reyes, A.** Teología de la Bóveda Sixtina. — VyL., 18 (1959), 39-52.
 1187 **Segade, J. G.** Hacia una restauración de la música sagrada. — RTe., 28/29 (1959), 41-54.
 1188 **Veloso, A.** Sinceridad e verdade em arte religiosa. — Bro., 68 (1959), 56-73.

XII MISIONOLOGIA

1 DOCUMENTOS PAPALES Y DIRECCIONES JERARQUICAS

- 1189 **Anónimo.** Seminarios Mayores de América Latina. — Sem., 5 (1959), 183-210.
 1190 **Calvo Serrano, J.** La formación en los Seminarios de Africa. — Sem., 5 (1959), 159-173.

2 TEOLOGIA MISIONAL

- 1191 **Anónimo.** Misión y liturgia. — OCat., 11-1 (1959), 54-68.
 1192 **Arnold, F. X.** El símbolo de los apóstoles en la cura de almas. — OCat., 11-1 (1959), 47-53.

3 ESTUDIOS MISIONOLOGICOS

- 1193 **Belina-Podgaetsky, N.** A vida religiosa na Rússia. — Bro., 68 (1959), 416-426.
 1194 **De Arín Ormazábal, A.** Situación religiosa en la U. R. S. S. — HyD., 25 (1959), 325-336.
 1195 **Domingo de Santa Teresa.** Los sucesos de Kerala. — OCat., 11-2 (1959), 426-439.

6 PASTORAL MISIONERA

- 1196 **Anónimo.** La iglesia en la India. — OCat., II-1 (1959), 68-86.
1197 **Anónimo.** La Iglesia en Corea del Sur. — OCat., II-2 (1959), 440-443.
1198 **Anónimo.** La Iglesia en Polonia y el Gobierno de Gomulka. — OCat., II-2 (1959), 443-452.
1199 **Anónimo.** La Iglesia en Siam. — OCat., II-2 (1959), 533-540.
1120 **Belina-Podgaetsky, N.** Aspectos da luta anti religiosa na U.R.S.S. — Bro., 68 (1959), 173-180.
1201 **de Olamar, B.** ¿China en el Cisma? — HyD., 35 (1959), 85-90.
1202 **Mateos, F.** Formosa, misión de esperanza. — RyF., 159 (1959), 47-56.

Imprimi potest: C. Gaviña, S. I., Proepositus Provincialis Argentiniensis —
Nihil obstat: M. A. Fiorito, S. I., censor deputatus od hoc, opud S. Michoëlem,
1/VIII/60

Registro de la propiedad intelectual 635.768 — Quedo hecho el depósito que
marca lo ley 11.723.

Talleres Gráficos "Verdad" S. R. L. — Senillosa 1535 — Buenos Aires 1960

Folliet, J., Iniciación económica y social	178
— Doctrinas sociales de nuestro tiempo	178
— Trabajo y salario	178
GANSS, G., UNIVERSIDAD Y EDUCACIÓN JESUÍTICAS IDEADAS POR SAN IGNACIO	202
GERLACH, W., PHYSIK	301
Gner, C., Aranzadi, D., En la escuela de lo social	180
GLEASON, R. W., CRISTO Y LOS CRISTIANOS	243
— EL MUNDO FUTURO	243
Grands thèmes bibliques	234
GRENET, P. B., PIERRE TEILHARD DE CHARDIN	215
GROSSOUW, W. K., LA PIEDAD BIBLICA EN EL NUEVO TESTAMENTO ..	308
GRÜNDER, K., FIGUR UND GESCHICHTE	227
Guardini, R., Via Crucis	329
Guerry, E., La doctrina social de la Iglesia	181
GUIDRHAM, A., KRANKHEIT ALS SCHICHSAL	218
Gutiérrez García, J. L., Doctrina Pontificia, Documentos políticos ..	184
GUTWENGER, E., BEWUSSTSEIN UND WISSEN CHRISTI	224
HAMM, V., LANGUAGE, TRUTH AND POETRY	273
HELLMER, J., RECHT	301
HENGSTENBERG, H., PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE	266
HENNEMANN, G., NATURPHILOSOPHIE IM 19. JAHRHUNDERT	299
HEREDIA, B. DE, MAURIAE	232
HÉRIS, CH. —V., LE MYSTÈRE DE DIEU	246
Hertling, L., El Cielo	260
HOLLENBACH, J. M., CHRISTLICHE TIEFEN-ERZIEHUNG	252
— DER MENSCH ALS ENTWURF	252
HUMAN PERSON AND THE WORLD OF VALUES	323
HUONDER, A., A LOS PIES DEL MAESTRO	248
JANKELEVITCH, V., HENRY BERGSON	216
Jean, F., Six campagnes de fouilles à Mari	241
JOLIVET, R., METAFÍSICA	303
— ETICA,	303
JUNGMANN, J. A., LITURGISCHES ERBE UND PASTORALE GEGENWART ..	191
Junquera, S., Con Jesús ante el sagrado	260
— Senda del Cielo para el buen cristiano	261
KAMPMANN, T., ERZIEHUNG UND GLAUBE	251
Kierkegaard, S., Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern	261
KÖRNER, F., DAS SEIN UND DER MENSCH	225
KOSELLECK, R., KRITIK UND KRISE	293
Kühner, H., Lexikon der Päpste	262
LALLEMANT, L., DOCTRINE SPIRITUELLE	327
LANG, A., WESEN UND WARHEIT DER RELIGION	296
LANGE, H., GESCHICHTE DER GRUNDLAGEN DER PHYSIK	299
LATREILLE, A., DELARUELLE, E., PALENQUE, J. R., HISTORIE DU CA- THOLICISME EN FRANCE	326
Leal, J., Novum Testamentum	234
LECLERCQ, J., DU DROIT NATUREL A LA SOCIOLOGIE	306
LE FORT, G. VON, DIE EWIGE FRAU	253
LEIST, F., MOSES, SOKRATES, JESUS.	312
LERSCH, PH., EL HOMBRE EN LA ACTUALIDAD	263
LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, IV	224
Luther, M., Auswahl	261
MACERNIS, J., RELATIVISMOS	220
MANUAL DEL CATECISMO CATÓLICO, II	315
MARAVALL, J. A. TEORÍA DEL SABER HISTÓRICO	285
MARITAIN, J., LITURGIE ET CONTEMPLATION	189
MESSNER, J., KOMPENDIUM DER GESAMTETHIK	213
MOHR, R., DIE CHRISTLICHE ETHIK IM LICHT DER ETHNOLOGIE ...	304
MONDEN, L., LE MIRACLE	198
MONTEALEGRE, A., FORMATION DE LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE ET SON UTILISATION EN PÉDAGOGIE	286

NELL-BREUNING, O., KAPITALISMUS UND GERECHTER LOHN	295
NEUHÄUSLER, E., DIE HEILIGE WEG	329
NEUMANN, E., DER SCHÖPFERISCHE MENSCH	265
NEWMAN, J. H., AUSWAHL	261
— EL ASENTIMIENTO RELIGIOSO	256
NIGG, W., DES PILGERS-WIEDERKEHR	201
Novalis, Auswahl	261
Oficio Parvo de la Sma. Virgen María	261
DRAISON, M., AMOUR OU CONTRAINTE?	334
ORTEGA Y GASSET, J., LA IDEA DEL PRINCIPIO EN LEIBNIZ	276
— MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN	279
PATSCH, J., JOSÉ	246
Pettazzoni, R., Der allwissende Gott	262
Pius XII sagt	262
POPPER, K. P., DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND IHRE FEINDE	269
— MISERE DE L'HISTORICISME	269
PORTMANN, A., DER PFEIL DES HUMANEN	214
Prière de Jésus	200
Pritchard, J. B., Lumières sur la Bible	240
Reallexikon für Antike und Christentum	242
REDING, M., DER AUFBAU DER CHRISTLICHEN EXISTENZ	304
— PHILOSOPHISCHE GRUNDLEGUNG DER MORAL-THEOLOGIE	304
Regatillo, E., Casos canónico-morales	324
Relatos de un peregrino ruso	199
RITTERSHAUSEN, H., WIRTSCHAFT	301
Rodríguez, F., Doctrina Pontificia, Documentos sociales	184
Romero, F., Recursos oratorios	260
ROSIER, I., OVEJAS SIN PASTOR	310
SACRA PAGINA	233
Schelkle, K. H., Die Gemeinde von Qumran	239
SCHLIER, H., DIE ZEIT DER KIRCHE	317
— DER BRIEF AN DIE EPHESER	317
SCHNITZLER, T., MEDITACIONES SOBRE LA MISA	258
SCHREIBMAYR, F., TILMANN, K., MANUAL DEL CATECISMO CATÓLICO, II	315
SCHWARZ, R., WISSENSCHAFT UND BILDUNG	322
SCHWEGLER, TH., DIE BIBLISCHE URGESCHICHTE	254
SOLZBACHER, J., AN DER SCHWELLE DER REIFEZEIT	316
SPICQ, C., VIDA MORAL Y SANTÍSIMA TRINIDAD	238
STEINBÜCHEL, T., LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA MORAL CA- TÓLICA	212
STENZEL, A., DIE TAUFÉ	192
STROLZ, W., DER VERGESSENE URSPRUNG	297
SUTCLIFFE, E. F., DIOS Y EL SUFRIMIENTO	332
THILS, G., SANTIDAD CRISTIANA	333
Thomas d' Aquin, l'Eucharistie	230
— L'oeuvre de six jours	230
— On Charity	230
— Über das Sein und das Wesen	218
THOME, A., BERUFSSCHUL-KATECHESE ALS PERSONALE GLAUBENS UND GEWISSENSBILDUNG	309
TODD, J. M., LAS FUENTES DE LA MORAL	307
Torres Calvo, Diccionario de textos sociales pontificios	184
ULMER, K., VON DER SACHE DER PHILOSOPHIE	209
VAN DER WUODE, A. S., DIE MESSIANISCHEN VORSTELLUNGEN DER GEMEINDE VON QUMRAN	239
VAN GESTEL C., LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	177
VAYAMOS A LA MESA	257
Villain, J., L'enseignement social de l'Eglise	177
VUILLEUMIER, R., LA TRADITION CULTUELLE D'ISRAEL	235
WHITE, V., DIOS Y EL INCONSCIENTE	275
WIKENHAUSER, A., INTRODUCCION AL NUEVO TESTAMENTO	319
WILLMANN, O., KLEINE PÄDAGOGISCHE SCHRIFTEN	320
ZELLINGER, E., CUSANUS-KONKORDANZ	282

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1477

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY.

